نظرية المعرفة

عند مفكري الإسلام
وفلاسفة الغرب المعاصرين

تأليف
د. محمود زيدان
الأستاذ بكلية الآداب - جامعة الأسكندرية



مكتبة المتنبي
AL MOTANABI BOOK SHOP

نظرية المعرفة

عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين

تأليف
دكتور محمود زيدان
الأستاذ بكلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية



مكتبة المتنبي
AL MOTANABI BOOK SHOP
الدمام - شارع المستشفى المركزي هاتف : ٨٤١١٣٩٥ / ٨٤١٣٠٠٠ فاكس : ٨٤٣٢٧٩٤
ص.ب : ٦١٠ الدمام ٣١٤٢١ المملكة العربية السعودية

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

إن الفلاسفة اليوم أكثر اختلافاً فيما بينهم من أي وقت مضى حول موضوعات البحث الفلسفي. كان لفلاسفة الماضي اهتمام بكل المباحث الفلسفية التقليدية من ميتافيزيقا وفلسفة العلوم إلى نظرية المعرفة وفلسفة القيم ونحوها، وإن وجدنا فيلسوفاً ما أكثر ميلاً إلى أحد هذه المباحث دون نفور من المباحث الأخرى أو الاعتراض عليها. أما اليوم فقد اختلف الفلاسفة فرقاً وأحزاباً حتى في النظر إلى ما هو جدير بالبحث الفلسفي. بالماضي هنا أعنى مختلف العصور التاريخية حتى الخمسينات من هذا القرن، وباليوم هنا أعني ما حدث ويحدث منذ ذلك التاريخ.
نجد اليوم من يرى أن المبحث الجدير بالبحث الفلسفي هو فلسفة العلوم دون غيرها، وهي ـ بالإجمال ـ مناقشة نقدية لمناهج البحث في العلوم التجريبية والإنسانية، بالإضافة إلى استنباط مواقف عن مشكلات الفلسفة التقليدية من وراء اكتشافاتنا العلمية. ولهذا الموقف الفلسفي ما يبرره فنحن الآن في عصر العلم بانجازاته النظرية والتقنية ونمط علمي في التفكير. ولا يجد هذا الفريق من الفلاسفة المعاصرين خيراً في أي مبحث آخر. ونجد اليوم فريقاً آخر من الفلاسفة لا يرى قيمة وأهمية إلا في مبحث فلسفة اللغة ـ تلك التي تتناول مشكلات لغوية ونحوية تعترض الباحث المنطقي، كما تتناول مشكلات منطقية أو فلسفية تعترض

علماء اللغويات، بالإضافة إلى وضع نظرية أو نظريات في المعنى، أي ما المعيار الذي نتخذه كي يكون للكلمة معنى وللجملة معنى. لكنا نجد فريقاً ثالثاً من الفلاسفة لا يزال يرى في نظرية المعرفة مبحثاً فلسفياً جادّاً أصيلاً لا يمكن إغفاله، وهو البحث في أساسيات معرفة الإنسان، مثل بيان طبيعة المعرفة وتمييزها من الوهم فالظن فالاعتقاد، وبيان موضوعات المعرفة وأنواعها ودرجاتها ومصادرها ومعايير صدقها. وهل كل قوانين الفكر ضرورية أم يوجد منها ما هو موضوع مراجعة وتصحيح. ويسمى هذا المنهج في بحث أساسيات المعرفة «المنهج القبلي». لكن يوجد أيضاً من أنصار البحث المعرفي من لا يقنع بهذا المنهج القبلي ويحاول في المعرفة منهجاً تجريبياً يبدأ من نشوء المعرفة عند الطفل من جهة ويقارن بين المعرفة التي يكتسبها الإنسان وما تكتسبها الحاسبات الإلكترونية المتطورة من جهة أخرى. يلاحظ القارىء أن مؤلف هذا الكتاب يميل إلى اصطناع المنهج القبلي في بحث أساسيات المعرفة اعتقاداً منه أن نظرية المعرفة ليست مبحثاً تجريبياً وإنما هي توضيح تصورات أو مفاهيم وإن لم تغفل المعطيات التجريبية.

وسوف يلاحظ القارىء أيضاً أن الكتاب يتناول الموضوعات الأساسية في نظرية المعرفة تناولا نقدياً عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، دون إغفال - بطبيعة الحال - للرواد من لدن السوفسطائيين وأفلاطون.

وبعد فراغي من خاتمة الكتاب أشار عليّ بعض أساتذتي وزملائي أن أكتب فصلاً عن نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام في عصورها الزاهرة الماضية فكتبت ما استطعت كتابته في «تذييل» عن مباحث المعرفة عند مشاهير المعتزلة والأشاعرة وعند إثنين من أعلام الفلاسفة وهما ابن سينا وابن رشد. وفوق كل ذي علم عليم.

دكتور محمود زيدان

الإسكندرية في سبتمبر ١٩٨٧

الفصل الأوّل

المعرفة والإعتقاد

١ ـ موضوعات نظرية المعرفة :

أ ـ الفلسفة فروع مختلفة كما هو معروف ، وأهم هذه الفروع الأنطولوجيا أو مبحث الوجود ، والميتافيزيقيا ، وفلسفة العلوم ، والابستمولوجيا . . . Epistemoloy أو نظرية المعرفة ، وفلسفة الأخلاق ، وفلسفة السياسة ، وفلسفة الجمال . ويتميز كل فرع بمباحثه أو موضوعاته شبه المحددة . ومن الفلاسفة من زاد اهتمامه بأحد هذه الفروع أو أكثر دون باقي العلوم الفلسفية . ويهمنا هنا مبحث نظرية المعرفة . ويعتبر السوفسطائيون وأفلاطون روّاد البحث في نظرية المعرفة ، كما يمكن القول أن الفلاسفة المحدثين اهتموا اهتماماً أساسياً بنظرية المعرفة ، يتضح ذلك في فلسفات ديكارت ولوك وهيوم وكنط . نلاحظ أيضاً أن الفلسفة الإنجليزية المعاصرة منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى اليوم ازداد اهتمامها بنظرية المعرفة ، ويتمثل ذلك في فلسفات الهيجليين الجدد مثل توماس هل جرين وبراد لي وبوزانكيت ، وفلسفات التجريبيين مثل جون ستوارت مل وجورج مور وبرتراند رسل ومدرسة فنجنشتين وألفرد إير وغيرهم . وقد اهتمت الفلسفة الفرنسية المعاصرة بنظرية المعرفة ، وزاد اهتمامها في مجال المعرفة بوجه خاص بنظرية

نقدية إلى مناهج العلوم المختلفة وتطورها، ومعها نظرة فلسفية إلى النظريات العلمية المعاصرة مثل الكوانتم والنسبية، مثلما نجد عند مايرسون وبرنشفيك وباشلار وبلانشيه وغيرهم[1].

ب ـ وعلى الرغم من أن لكل علم فلسفي مباحثه فإن بين هذه العلوم الفلسفية تداخلاً واندماجاً. خذ ما بين نظرية المعرفة والأنطولوجيا من صلات: يرى بعض النقاد المعاصرين مثلاً أن مبحث الأنطولوجيا عند أفلاطون، والذي يتمثل في افتراض ثنائية الوجود بين العالم المحسوس وما يسميه «عالم المثل» ـ يعتمد على نظريته في المعرفة، بمعنى أن الفيلسوف حين يحاول رسم تصور لطبيعة الوجود فإنه يقدم أولاً بحثاً في المعرفة وشروط صحتها، أي يتحدث عن وجود شيء ما حين يعرف إنه موجود[2]. لكن يرى نقاد آخرون أن العكس هو الصحيح، أي أن نظرية المعرفة عند أفلاطون تعتمد على نظريته الأنطولوجية. ونحن نميل إلى هذا الرأي. وما يقال على أفلاطون قد يقال على غيره من الفلاسفة، ذلك لأننا حين نسأل ماذا نعرف وكيف نعرفه فإننا نسأل سؤالاً واحداً مركباً، وسوف نجد بعد قليل أن نظرية المعرفة عند أفلاطون تفترض ابتداءً الإقرار بعالم المثل[3]. خذ ثانياً تداخل مباحث نظرية المعرفة مع مباحث الميتافيزيقا. إذا تناولنا مثلاً مشكلة طبيعة العقل الإنساني وعلاقته بالجسم وذاتية الحياة العقلية، فإننا نبحث في نفس الوقت بحثاً معرفياً في حدود العقل الإنساني وما إذا كان في قدرتنا معرفة كل شيء عن النفس والعالم، أم أن العقل محدود القدرة. يستطيع معرفة أشياء عن ذاته والعالم ويجهل أشياء أخرى عنهما. أما عن مبحث فلسفة العلوم وتداخل موضوعاتها مع بعض موضوعات نظرية المعرفة فإن ذلك يتضح إذا عرفنا أن فلسفة العلوم تتناول تحليلاً ونقداً لمناهج البحث في العلوم المختلفة ـ صورية كانت أو تجريبية ـ كما

(١) قارن The Encyclopedia of Philosoph, edited by Paul Edwards, Macmillan, London, 1967, Vol. 4, P. 345, art: Knowledge and belief.

وسوف نشير فيما بعد إلى هذا المرجع بالموسوعة الفلسفية نشر إدواردز.

(٢) نفس المرجع.

(٣) نفس الرجع جـ٣، مادة «تاريخ الأبستمولوجيا»، ص ١٠ ـ ١٢.

تتناول إمكان الوصول إلى نتائج فلسفية من النظريات العلمية، لكن هذه المباحث غير منعزلة عن بحث في أسس المعرفة التجريبية وما إذا كان يمكننا تحصيل معارف قبلية دون لجوء إلى تجربة، وهذه كلها مباحث ابستمولوجية. ويمكنك توضيح صلات الاندماج والتداخل بين نظرية المعرفة وفروع الفلسفة الأخرى.

جـ - ونريد الأن أن نتساءل عن موضوعات نظرية المعرفة. يوجز أحد كبار الفلاسفة المعاصرين هذه الموضوعات في ثلاثة أسئلة. هل يمكننا الوصول إلى تعريف مقنع للمعرفة؟ وما القضايا التي نقول عنها إنها صادقة؟ وما الأسس التي يقوم عليها صدق هذه القضايا؟[٤] توحي هذه الأسئلة أن تعريف المعرفة ليس أمراً سهلاً، كما تدلنا هذه الصياغة على أن موضوعات المعرفة إنما هي قضايا. ويحتاج كل هذا إلى توضيح. فلنقدم صياغة أقل تعقيداً لموضوعات نظرية المعرفة.

تهتم نظرية المعرفة أولاً بالبحث في **طبيعة المعرفة الإنسانية**، ومعنى ذلك أن نسأل عن تعريف المعرفة وما يميز المعرفة من غيرها من مناشط العقل الانساني، وما إذا كانت هذه المعرفة يجب أن تتصف دائماً بالصدق واليقين، أم أن هنالك ما قد يسمى معرفة كاذبة أو احتمالية. تتساءل نظرية المعرفة ثانياً عن **مصادر المعرفة** أو طريقة اكتسابنا لها. قد نقول إن أبسط وسيلة لاكتساب المعرفة هو الإدراك الحسي، لكن قد نكتسب المعرفة أيضاً بوسائل أخرى مثل البرهان العقلي أو الحدس. بالبرهان العقلي يمكننا الوصول إلى معرفة استنباطية كما نفعل في الرياضيات والمنطق والميتافيزيقا، بل تحتاج كل العلوم التجريبية إلى قدر من الاستنباط. والحدس هو الإدراك العقلي المباشر الذي لا يتضمن استدلالاً ولا تسبقه مقدمات، مثلما يرى بعض الفلاسفة أننا نكتسب بفضله معرفتنا للقيم الخلقية والجمالية، أضف إلى ذلك أن فلاسفة آخرين يرون أن التصورات الأساسية في الرياضيات والمنطق تصل إليها بحدس مباشر. نلاحظ في هذا المجال اهتماماً خاصاً بموضوع الإدراك الحسي لدى أغلب فلاسفة المعرفة المعاصرين. وتبحث نظرية المعرفة ثالثاً في **مجال معرفتنا**، وتحدده بعالمين، العالم المحسوس أو

(٤) Ayer. The Central Questions of Philosophy, P. 58, Penguin Books, Middlesex. England. 1982. -

العالم الفيزيائي، وعالم حياتنا العقلية. العقل قادر على معرفة ما في العالم الأول من أشياء ووقائع في نظر كثير من الفلاسفة، وإن كان الفلاسفة المثاليون وبعض الفلاسفة التجريبيين وبعض علماء الفيزياء المعاصرين يرون أننا لا نعرف من العالم الفيزيائي سوى ظواهره، أما ما وراء هذه الظواهر فأمر خفيٌّ علينا. تبحث نظرية المعرفة أيضاً في طبيعة الحياة العقلية أو النفسية كما تتساءل عما إذا كان بحياتنا العقلية خصوصية وذاتية لا يعرفها إلا صاحبها، أم أن لها معايير خارجية سلوكية يدركها كل إنسان. وهنالك من الفلاسفة المعاصرين من يضيف إلى هذين المجالين مجالاً ثالثاً هو ما يسميه البعض «العالم الثالث»، وهو عالم واقعي مستقل عنا، عالم الحقائق العامة التي نكتشفها بالبحث ولا نخلقها، وهو العالم الذي يضم النظريات والقوانين العلمية الصادقة وقوانين الرياضيات والمنطق. وتتناول نظرية المعرفة أخيراً موضوعاً جذاباً شائكاً هو **مدى إمكان وصول الإنسان إلى معرفة موضوعية**، وهو موضوع جاء رد فعل لموجة الشكاك في كل عصر، أولئك الذين يعلنون أن المعرفة الموضوعية مستحيلة وأن المعرفة الذاتية المتغيرة هي المعرفة المتاحة للإنسان، ويشهد تاريخ الفلسفة برد فعل يقوم به كثير من فلاسفة المعرفة للدفاع عن إمكان المعرفة الموضوعية ومواجهة حجج الشكاك(٥).

د ـ وكما أن موضوعات نظرية المعرفة قد تتداخل مع بعض المباحث الفلسفية الأخرى، فأنها تتداخل أيضاً مع بعض العلوم الأخرى. فإذا أردنا أن نتساءل عن المشكلات الرئيسية التي تبحثها نظرية المعرفة قلنا أنها تتناول مشكلات مثل الإدراك الحسي والذاكرة والكليات ومعرفة الآخرين وعلاقة المعرفة بالاعتقاد والمعرفة القبلية وصدق القضايا ونحو ذلك. نلاحظ أن هذه المشكلات تبحثها نظرية المعرفة كما تبحثها أيضاً علوم أخرى مثل علم النفس والمنطق واللغة. خذ مثالاً. مشكلة الإدراك الحسي يتناولها علم النفس ونظرية المعرفة معاً، لكن يبحثانها من

---

(٥) O' Connor and Carr, Introduction to the Theory of Knowledge, PP. 1 - 2 The Harvester Press, Sussex, 1982.

وأيضاً: الموسوعة الفلسفية نشر بول إدواردز جـ ٣ ص ٩

جوانب مختلفة. يحاول علم النفس اكتشاف الوظائف والعمليات العقلية وكيف يتداخل ويندمج بعضها في بعض والعوامل الفسيولوجية والبيولوجية والفيزيائية التي تعتمد عليها هذه العمليات والوظائف. لكن حين تبحث نظرية المعرفة في مشكلة الإدراك الحسي تتساءل عن مجالات الإدراك الحسي وحدوده وعلاقة هذا الإدراك بالعالم الفيزيائي وبالعمليات العقلية الأخرى كالتخيل والتذكر والتصور والتجريد، ووضع معيار لتمييز الإدراك الحسي الصحيح من الإدراك الخادع، وما إذا كان يمكن الشك فيما أزعم إدراكه، وهل ندرك الأشياء من حولنا إدراكاً مباشراً بالحواس أم أن ما ندركه مباشرة موضوعات أخرى وما هي. وهذه أسئلة لا تخطر على بال السيكولوجي أو ليست موضوع اهتمامه.

٢ ـ موضوعات المعرفة:

أ ـ والآن بعد أن أشرنا إلى موضوعات نظرية المعرفة ومشكلاتها، نريد أن نحدد موضوعات المعرفة: ما الأشياء التي يمكننا معرفتها أو ندّعي معرفتها؟ أو حين ندّعي المعرفة فماذا نعرف؟ الجواب التقليدي المألوف لهذا السؤال هو أن المعرفة معرفة بقضايا، وقضايا صادقة، مثلما أقول إني أعرف أن اليوم يوم الجمعة، أو أن ٢ + ٢ = ٤، أو أن الماء يغلي في مئة درجة مئوية فوق مستوى سطح البحر، أو أن نابليون هزم في موقعة ووترلو عام ١٨١٥، أو أن الشمس أكبر من القمر ونحو ذلك.

ب ـ لكنا نريد مزيداً من توضيح لهذا الموضوع للمعرفة، وذلك بأن نسأل كيف نستخدم الفعل «يعرف» في حياتنا اليومية؟ وحين نسأل هذا السؤال نجد أن ما يمكننا معرفته ليس محصوراً في قضايا دائماً. خذ فيما يلي بعض استخدامات «يعرف».

١ ـ أنا أعرف زيداً، أعرف صديقك محمداً، أعرف مدينة باريس، أعرف الطريق إلى السوق. وتدل هذه الأمثلة على إننا يمكننا معرفة أشخاص أو أماكن.

٢ ـ أعرف كيف حدثت الحادثة كذا، أعرف من ارتكب الجريمة. نقول ذلك حين ندّعي معرفة حوادث معينة ويمكننا وصفها.

٣ . أعرف أن السماء صافية، أو أن نظام الحكم في فرنسا لم يعد ملكياً، أو

أن كل الكواكب والنجوم في حركة بيضاوية لا تتوقف. ويدل هذا الاستخدام للفعل «يعرف» على أن المعرفة تقرير وقائع في صيغة قضايا، أو أن المعرفة معرفة بقضايا.

٤ ـ أعرف حلّ هذه المعادلة الرياضية، أو أن حجم السائل والضغط الواقع عليه يتناسبان تناسباً عكسياً، أو ممّ تتركب الذرة. ويدل هذا الاستخدام على قدرتنا على تحصيل المعارف النظرية أو التجريبية وفهم ما هو صعب وشرحه.

٥ ـ أعرف كيف أتحدث اللغة الفرنسية وأكتبها، أو كيف ألعب الشطرنج، أو كيف أقود السيارة بمهارة ويدل هذا الاستخدام للمعرفة على اكتساب مهارات والقيام بأعمال نتيجة تدريب ومران[٦].

جـ ـ ويمكننا الإشارة في هذا السياق إلى موقف ذكره براتراند رسل عن موضوعات المعرفة، وهو تمييزه بين ما يسميه «المعرفة بالإدراك المباشر» Knowledge by acquaintance و «المعرفة بالوصف» Knowledge by description وموضوع النوع الأول من المعرفة هو المعطيات الحسية ومعطيات الذاكرة وبديهيات المنطق والرياضة، وموضوع النوع الثاني هو الأشخاص والأشياء المادية. المعرفة بالإدراك المباشر معرفة حدسية لا يجوز فيها الخطأ ولا تسبقها مقدمات، بينما المعرفة بالوصف تسبقها مقدمات ويجوز فيها الخطأ، فمعرفتي للأشخاص ليست معرفة مباشرة وإنما هي بالوصف، فالإسم «سقراط» هو في الحقيقة اختصار لوصف، مثلما أقول «أستاذ أفلاطون» أو «من حكم عليه بالإعدام» وهكذا. وكذلك معرفتي لأي شيء مادي إنما هي معرفة لمجموعة مركبة من معطيات حسية راهنة وممكنة أو أن تصوري للشيء المادي هو «تأليف منطقي من معطيات حسية»[٧].

د ـ إذا نظرنا إلى هذه الاستخدامات المختلفة للفعل «يعرف» أمكننا القول

---

(٦) قارن: A. White, The Nature Of Knowledge, PP. 9 - 40 Rowman and Littlewood, N. J., 1982.

(٧) انظر: Russell, The Problems of Philosophy, Ch. 5, Oxford University Press, London, 1912.

وأيضاً Russell, Our Knowledge of The External World, Ch. 3, Allen and Unwin, London, 1914.

إن معرفة الأشخاص والأماكن ليست معرفة بالمعنى الدقيق فلا أستطيع ادّعاء معرفتي لشخص لمجرد أني رأيته مرة أو مرتين، لأن معرفتي تستلزم علمي بسماته وصفاته وطرقه في السلوك والتفكير. وما يقال على الأشخاص يقال على الأماكن. وكذلك الأمر في قول رسل بمعرفي للمعطيات الحسية للأشياء. فهذه تدخل في مجال الإدراك الحسي عند أصحاب نظرية المعطيات، أما عند خصومها فلا يرقى الوعي بالمعطيات إلى مرتبة الإدراك الحسي وإنما هو مجرد إحساس لا نعيه بوضوح. نلاحظ ثانياً أن أحد الموضوعات الأساسية للمعرفة هي المعرفة بقضايا صادقة تدل على وقائع، وتدخل في الوقائع معرفتنا التي رأيناها كشهود عيان، كما تدخل فيها أيضاً تلك المعارف التي نكتسبها من العلوم التجريبية، إذ يمكن صياغة كل ذلك في قضايا. ونلاحظ أخيراً أن هناك مجالاً آخر للمعرفة يتعلق باكتساب مهارات يدوية أو ذهنية، ويرجع الفضل في إبراز هذا النوع من المعرفة إلى جلبرت رايل Ryle الذي ميز بين «معرفة كيف» . . . "Knowing how" و «معرفة أنّ . . . Knowing that ، والمقصود بالمعرفة الأولى اكتساب مهارات، وبالمعرفة الثانية معرفة قضايا(٨).

هـ ـ نخلص مما تقدم إلى أنه يمكن الحديث عن ثلاثة موضوعات للمعرفة:

أ ـ معرفة الأشخاص والأماكن إذا توفر عنصر الإلمام الواسع بسمات الأشخاص وخصائصهم والوصف الدقيق للأماكن، لكن لا نسمي مجرد رؤية الأشخاص والسير في أماكن معينة بطريقة عارضة معرفة بالمعنى الدقيق.

ب ـ معرفة الوقائع وهي ما يمكن صياغته في قضايا صادقة.

جـ ـ اكتساب المهارات اليدوية والذهنية التي نصل إليها بتدريب ومران(٩).

٣ ـ المعرفة والاعتقاد:

أ ـ بعد الحديث عن موضوعات نظرية المعرفة، وموضوعات المعرفة، نأتي إلى الحديث عن طبيعة المعرفة، ونقصد بالطبيعة هنا تعريفها، وأهم سماتها التي

(٨) Ryle. The Concept of Mind, Ch. 2, Hutchinson's University Library, London, 1949.

(٩) قارن: D. Pears, What Is Knowledge, PP. 34 - 5, Allen and Unuvin, London, 1972.

تميزها من الجوانب الأخرى للتفكير الإنساني، وتلك الجوانب الأخرى التي ترتبط المعرفة بها ارتباطاً وثيقاً. ونبدأ بالنقطة الأخيرة. ترتبط المعرفة ارتباطاً وثيقاً في ذهن الفلاسفة بموضوع الاعتقاد belief . ونبدأ بتوضيح هام هو أننا نستبعد المضمون الديني الذي يرتبط بالاعتقاد في اللغة العربية. أما المقصود بالاعتقاد في سياق نظرية المعرفة فهو أيّ فكرة تسيطر على إنسان ما بحيث يهتم بها، وقد تدفعه إلى السلوك وفقاً لها، وقد لا يستطيع تفسيرها أو تفسير اعتقاده بها. خذ أمثلة: أعتقد أن فلاناً مذنب، أو أن فلاناً يفي بوعده، أو أن السماء سوف تمطر غداً ونحو ذلك. وإذن فالاعتقاد اقتناع بصدق قضية لأسباب مقبولة لدى المعتقد بها حتى لو لم تكن مقبولة لدى الآخرين.

ولقد اهتم كثير من الفلاسفة بوضع نظريات لتوضيح فكرة الاعتقاد بالمعنى السابق، ولعل أبرز النظريسات التقليدية نظريتان هما نظرية دافيد هيوم Hume ونظرية ألكسندر بين A. Bain ، وقد جاء الفلاسفة من بعدهما يقبلون إحداهما أو يطورونها.

ب ـ رأى هيوم أن الاعتقاد يبدأ بفكرة طاغية تسيطر على عقل المعتقد بها بحيث يقتنع بصدقها ويدافع عنها، ويكون لديه أسباب وجيهة للاقتناع بها[10]. ولعل خير من وضح هذه النظرية وطورها من الفلاسفة المعاصرين هو هنري برايس . . . H. H. Price وفيما يلي خلاصة نظريته. يتألف الاعتقاد من عنصرين هما التفكير في قضية ما entertain ، وتقريرها والدفاع عنها assert and adopt . مثال. افرض أن لدي قطة في منزلي وبحثت عنها يوماً فلم أجدها، وفجأة سمعت صوت مواء قطة في اتجاه غرفة الطعام وذهبت إلى هذه الغرفة فوجدتها، حينئذٍ أقول أن القطة موجودة في غرفة الطعام معتقداً بصدق ما أقول. أما عن عنصر التقرير فيتألف بدوره من عنصرين، عنصر إرادي وآخر انفعالي. والمقصود بالعنصر الإرادي تفضيل قضية على أخرى واتخاذ قرار بصدقها، والعنصر الانفعالي هو إحساس بالثقة والاقتناع. ويقوم عنصر التقرير على وجود شواهد أي وجود

(١٠) انظر Hume, A treatiste of Human Nature, edited by Selby - Bigge, Oxford, 1888, Book 1, Part 3, Sec, VII, P. 96.

وقائع تزيد من ترجيح القضية التي فكرت فيها على سائر القضايا. وحين تزداد هذه الشواهد نسمي الاعتقاد مقبولاً لدى العقل rational ونسميه غير مقبول إذا غابت هذه الشواهد. حين أقول إن السماء سوف تمطر غداً بناء على تقارير مصلحة الأرصاد أسمي هذا اعتقاداً معقولاً، لكني أسميه غير معقول حين أقيمه على مجرد ملاحظتي أن الناس يرتدون معاطف(١١).

جـ ـ أما نظرية بين في الاعتقاد فخلاصتها أن «لا معنى للاعتقاد إلا بالإشارة إلى فعل أو سلوك، وقيمة هذه الإشارة هي وضع الاعتقاد تحت سيطرة الإرادة»، «وأن الاختلاف بين مجرد التصور أو التخيل بوجدان قوي أو بدونه من جهة، والاعتقاد من جهة أخرى هو السلوك أو الاستعداد للسلوك حين تنشأ فرصة مناسبة»(١٢). والمقصود أن معيار الاعتقاد هو القيام بسلوك يتفق والاعتقاد وإلا لا معنى للاعتقاد. وقد تحمس لهذه النظرية فلاسفة معاصرون كثيرون مثل بيرس Peirce وريشنباخ Reichenbach وكارنب Carnap وبريثويت Braithwaite ورايل Ryle . ولهذه النظرية وجاهتها، لكنها تثير اعتراضاً أساسياً هو أني قد أعتقد بشيء ولا يعقبه سلوك، وقد أسلك سلوكاً يتنافى مع اعتقادي، وذلك بسبب ضعف إرادتي، وإذن ليس الاعتقاد مساوياً للسلوك دائماً.

د ـ نلاحظ أن الفلاسفة والنقاد المعاصرين لا يزالون يهتمون اهتماماً شديداً بتصور الاعتقاد وتعريفه وسماته الأساسية وعلاقته بالمعرفة والعمليات العقلية الأخرى. ويمكن تلخيص هذا الاهتمام بأنه محاولة تطوير النظريتين التقليديتين السالفتين. نلاحظ أيضاً ظهور موجة بين بعض النقاد الأمريكيين المعاصرين تهدف

---

(١١) Price, "Some considerations about Belief", Proceedings of The Artistotelian Society, Vol 35, 1934.

وقد أعيد نشر هذا المقال في:

A. P Griffirhs (ed) Knowledge and Belief Oxford University press, London, 1967

(١٢) Bain, Te Emotions and The Will, P. 568

والنص مأخوذ من: R. B. Braithwaite, "The Nature of Believing" Proc. of Arist. Soc., 1933.

وقد أعيد نشر المقال في الكتاب السالف الذكر

إلى التشكيك في وجود أي من الحالات العقلية في الإنسان، انطلاقاً من التحمس للسلوكية السيكولوجية المعاصرة: إن صحت هذه السلوكية فلا معنى للحديث عن حالات عقلية داخلية أو تفسيرها في إطار الاستبطان أو إطار التوجّه والقصد intentionality ، وبذلك لا يمكن تفسير حالات الاعتقاد والرغبة والأمل والخوف وما إلى ذلك.

ويدعو نقاد معاصرون آخرون إلى ما يسمونه العلم الإدراكي» Cognitive science ويقصدون به مجموعة الدراسات التي يقوم بها علماء الكمبيوتر المتطور بحيث يوضح هذا الكومبيوتر التعقيدات المختلفة للمخ بتعبيراته الكيفية وليس فقط بتعبيراته الكمية الآلية، وبالتالي لا يقدم لنا هذا الكومبيوتر فقط أجوبة لأسئلة في إطار برمجة معينة وإنما يعطينا أيضاً استجابات - كما يفعل الإنسان - تعبر عن «الفهم» و «الشرح» و «التفسير» وغيرها من العمليات العقلية[١٣]. لكن يوجد معترضون على هذا الاتجاه يقولون إن الجهود المبذولة في ميدان «العقل الصناعي». artificial intelligence لا تفيد على الإطلاق في حل مشكلات علم النفس الفلسفي ويدافع هؤلاء النقاد المعترضون على «العلم الإدراكي» عن أصالة الحالات العقلية دون أن يورطوا أنفسهم في مناقشة موضوع الاستبطان أو الكمبيوتر وذلك بتطوير نظرية هيوم - برايس أو نظرية بين بلا تمييز، وملاءمتها للنظريات العلمية، ويمكن إيجاز هذا الموقف فيما يلي: يبدأ الاعتقاد بملاحظات تؤدي إلى اعتقادات الإدراك الحسي Perceptual beliefs وأن هذه الملاحظات نقط بدايات النظريات العلمية، ولا يمنع ذلك من أن تتأثر هذه الملاحظات بالنظريات العلمية أي تفترض الملاحظات ما يقوله لنا العلم عن وظائف الحواس وقوانين الضوء أو الصوت وهندسة المكان وما إلى ذلك. وتقوم هذه الملاحظات على استعدادنا الطبيعي

---

(١٣) انظر: Churchland, "Eliminative Materialism and The Propositional Attitude", The Journal of Philosoph, 78, 1981.

وأيضاً: Stich, From Folk Psychology to cogntive Science The case Against Belief, Cambridge, Mass, MIT Press, 1983.

وأيضاً: M. Bodin, Minds and Mechanisms, Hassocks, Harvester, 1981.

لتكوين اعتقادات، وهو استعداد غير مشعور به. وحين يكون الاعتقاد صادقاً ومتسقاً مع النظريات العلمية يصبح معرفة. يعبر الاعتقاد إذن عن وقائع تنشأ عن تفاعل بين الأشياء الخارجية وجهازنا العصبي، وأننا نعرف هذه الاعتقادات معرفة مباشرة بتأمل داخلي بسيط(١٤).

٤ ـ تعريف المعرفة عند أفلاطون:

أ ـ يعتبر أفلاطون أول باحث جاد في نظرية المعرفة، إذ حاول طرح أسئلة مثل ما المعرفة؟ وما السمات الضرورية التي يجب أن تتوفر فيما نسميه معرفة؟ وما موضوعها الحقيقي؟ وتعتمد إجاباته لهذه الأسئلة على نظريته في المثل، وقد ذكر إجاباته على هذه الأسئلة مع إشاراته إلى تلك النظرية في محاورات عدة مثل مينون وفيدون والجمهورية وتيآتتوس.

يهمنا الآن ما ذكره أفلاطون في المحاورة الأخيرة، لأنه جعل موضوعها الأساسي تعريف كلمة «معرفة». وشخصيات هذه المحاورة ثلاثة: سقراط وتيودورس Theodorus وتياتتوس Theaetetus). يعبر سقراط عن مواقف أفلاطون، وتيودورس صديق عجوز يبدو مخالفاً لسقراط في بعض آرائه ويقنعه سقراط بخطأ ما يقول، وتياتتوس شاب متحمس بارع في الرياضيات ينطق في المحاورة بآراء يعارضها سقراط،لكنه يتعلم مما يقوله سقراط. وحين سأل سقراط تياتتوس ما هي المعرفة؟ يقدم الشاب ثلاثة تعريفات يناقشه فيها سقراط ويبين خطأها جميعاً، وهي:

١ ـ المعرفة هي الإحساس أو الإدراك الحسي.

٢ ـ المعرفة هي الحكم الصادق أو الاعتقاد الصادق.

---

(١٤) انظر: R. Double, "The Case Against The case Against Belief", Mind, Vol. XCIV, No. 375, July, 1985

وأيضاً: D. Papineau, "Realism and Epistemology"

نفس المراجع السابق.

وأيضاً. J. Searle, "Minds, Brains and Programs", Brain and Behavioral Science, Vol. 3, 1980

وأيضاً Hanna, "Causal Powers and Cognition", Mind, Jan. 1985.

٣ ـ المعرفة هي الاعتقاد الصادق مصحوباً بأساس أو تبرير لهذا الاعتقاد. وقد قصد تياتتوس بالتعريف الأول أن تبدأ المعرفة بانطباعات الحس وما يصاحبها من الإحساس بالقناعة والرضا ثم تعميمها. فيقول له سقراط أن ذلك هو موقف بروتاجوراس الذي يتضح من قوله المشهور «الإنسان مقياس كل الأشياء»، أي «أن الأشياء هي بالنسبة لك كما تبدو لك، وبالنسبة لي كما تبدو لي، وأنت وأنا من بني الإنسان»، ويوضح سقراط أن معنى «تبدو» هنا هو ما تدركه إدراكاً حسياً. ثم يتقدم سقراط بالاعتراضات التالية على هذا التعريف، ويوجّهه في هذه الاعتراضات نظرية المعرفة الأفلاطونية:

أ ـ يختلف الإدراك الحسي باختلاف ظروف الفرد المدرك لكن المعرفة تتناول دائماً ما له موضوعية وإذن ليست المعرفة مجرد أدراك حسي.

ب ـ وكيف نميز الإدراك الحسي الصادق من الكاذب.

جـ ـ ولو صح قول بروتا جوراس لكان من العبث أن يحاول فرد دحض آراء الآخرين، وهو باطل.

د ـ إذا كانت الرؤية معرفة فإن اللارؤية لا معرفة، لكن تذكر ما أرى نوع من المعرفة رغم أنه ليس إدراكاً راهناً، وإذن فالمعرفة ممكنة دون إدراك، كما أن هنالك إدراكاً دون معرفة وإذن ليست المعرفة مجرد إدراك حسي.

هـ ـ ليست كل معرفتنا متعلقة بما هو محسوس فلدينا خصائص عامة للأشياء كالوجود واللاوجود والشبه والاختلاف والوحدة والكثرة والخير والشر والماهية فكيف نعرفها؟ ليس بالإدراك الحسي وإنما بالعقل. وهنا يقتنع تياتتوس بخطأ ذلك التعريف الأول فيحاول التقدم بتعريف ثانٍ وهو أن «المعرفة هي الحكم الصادق أو الاعتقاد الصادق»[١٥]. ويوضح سقراط لتياتتوس معنى الحكم هنا بقوله «أقصد

(١٥) الكلمة اليونانية التي تنطقها بالعربية «دوكسا ومعناها عند أفلاطون مثيرة دوماً للنقاش بين المترجمين والمفسرين، يترجمها جووت بالرأي Opinion وقد اصطلح الأساتذة العرب على تفضيل كلمة «ظن» لتمييزها عن كلمة معرفة لكن يلاحظ بعض مفسري أفلاطون أن الرأي أو الظن ترجمة مقبولة في

حديث النفس مع ذاتها في مناقشة أي أمر وإثباته أو إنكاره وحين أصل إلى قرار بحيث أصبح لا أشك فيه فذلك هو الحكم»، والحكم قضية أدّعي صدقها، وحينئذٍ أعتقد بها. ويشرح Burnet الحكم هنا بأنه إشارة انطباع حسي إلى ما يقابله من فكرة عقلية. ثم يتقدم سقراط باعتراضه على هذا التعريف قائلاً إن أوضح مجال للحكم الصادق هو ساحة القضاء، فحين يقف الخطباء والمحامون أمام مستمعيهم يقنعونهم لكن لا يعلّمونهم. يملك المحامي كل الوقائع عن المتهم والمحلفون لا يملكونها، فيقنعهم ببراءة المتهم بذكر بعض الوقائع ويخفي الوقائع الأخرى التي تدين المتهم. فيصل المحلفون إلى حكم صادق ببراءة المتهم وهي نتيجة سليمة من معرفة ناقصة. أضف إلى ذلك أن الحكم أو الاعتقاد قد يصدق أو يكذب، بينما لا يجري على المعرفة كذب إذ يقول سقراط «إما أعرف أو لا أعرف». وهنا يقول أفلاطون ضمناً ما سوف يوضحه في نظرية معرفته في محاورات أخرى أن السمة الأساسية للمعرفة هي الصدق، وأن «المعرفة الكاذبة عبارة متناقضة». ثم ينتقل تياتتوس إلى محاولته الثالثة والأخيرة لتعريف المعرفة بقوله «المعرفة هي الحكم الصادق مصحوباً بأساس أو تفسير» أي هي الاعتقاد الصادق الذي يوجد به ما يبرره، فيحاوره سقراط موضحاً له معنى «تفسير» هنا، فيرى أن لهذه الكلمة عدة معان منها توضيح أفكاري بصياغتها في قضية أو عدة قضايا محددة، أو تحليل هذه الأفكار إلى العناصر التي تؤلفها. ويشرح بيرنت هذا التعريف في ذهن أفلاطون بقوله إن التفسير المطلوب هنا هو الوصول إلى فصل مميز يميز الحكم عن غيره من العمليات العقلية. وهنا يوّجه سقراط انتباه تياتتوس إلى أن هذا التعريف دائري بمعنى أني حين أكتشف الصفة المميزة لموقف ما كي يكون معرفة فإني أفترض

= محاورات مثل الجمهورية حيث يجعل أفلاطون دوكسا أدنى من الفكر بحيث تتضمن الخيال والاعتقاد، لكنهم يفضلون ترجمة الكلمة في سياق تياتتوس بكلمة حكم لكي تكون أعلا درجة من مجرد الرأي أو الظن، وإن ظل الحكم الصادق يعني الاعتقاد.

انظر: J. Burnet, greek Philosophy, Thales to Plato, Macmillan London, 1914, reprinted, 1964, P. 205.

وأيضاً: A. E. Taylor, Plato The Man and his Works, Methuen, London, 1926.

ابتداء معرفتي بالموقف. وتنتهي المحاورة بهذه النتيجة السالبة وإبراز الخطأ في كل هذه التعريفات(١٧).

ب ـ أما موقف أفلاطون الإيجابي فيذكره في محاورات أخرى، وهو موقف لا ينعزل عن نظريته في المثل. فقد رأى أن الموجود الحق هو الذي يتصف بالثبات المطلق وعدم التغير، ولذلك ينبغي أن نصادر على وجود عالم مستقل تماماً عن العالم المحسوس الذي يتصف بالتغير. ويسمي أفلاطون ذلك العالم الثابت المستقل «عالم المثل»، وندركه بالعقل والتأمل. نلاحظ أن أفلاطون لم يكن أول من نادى بهذه المصادرة فقد سبقه فيثاغورس وسقراط بالمصادرة على عالم ثابت مستقل. رأى فيثاغورس وجوب وجود عالم معقول تقوم فيه التصورات والحقائق الرياضية البحتة، كما أن سقراط نادى بعالم معقول تقوم فيه المعاني الخلقية والدينية والجمالية في كمالها. جاء أفلاطون بصورة ثالثة لهذا العالم المعقول لأسباب عدة، لعل في مطلعها تفسير التغير والحركة في العالم المحسوس. ولم يتصور أفلاطون إمكان تفسير المتغير بشيء متغير آخر، لكن نفسر المتغير بشيء ثابت مطلق لا يتحرك. رأى أنه يجب أن يوجد مثال أو نموذج لكل نوع من أنواع الأشياء في عالم الحس، بحيث تكون هذه الأشياء نسخاً ناقصة لذلك النموذج. وتقوم المثل أيضاً بوظيفة الكليات وهي المعاني العامة الموجودة التي نفسر بها إمكان التفكير في أشياء محسوسة عديدة متشابهة. لكن لم افترض أفلاطون أن العالم المحسوس عالم متغير؟ يبدو أن اهتمامه بالرياضيات البحتة قاده إلى هذا الفرض. قضايا الهندسة صادقة مطلقاً ونتوصل إليها ببرهان، وهي جديرة بإسم المعرفة، بينما القضايا التجريبية ليست موضوع معرفة لأنها تحتمل الصدق والكذب والخداع. أضف إلى ذلك أن وصف الأشياء المحسوسة مشحون بالتناقض لأنه يمكننا أن نسند إلى شيء محسوس واحد صفات متناقضة في مختلف الأوقات. هناك فرق بين مثال الدائرة مثلاً والبرتقالة المستديرة، فاستدارة الدائرة تامة كاملة بينما استدارة الشيء المحسوس المستدير ليست كاملة فقد يبدو دائرياً في وقت ما

(١٦) انظر: The Dialogues of plato, translated into English by B. Jowett, Vol. 3, PP. 235 - 319, Oxford University Press, London, 1933.

وبيضاوياً في وقت آخر، وقد يتصف بصفات أخرى مثل أنه حلو ولّين، وقد لا تكون الاستدارة تامة كاملة. فاستنتج أفلاطون أن هذا المحسوس لن يكون دائرياً حقاً بينما مثال الدائرة كشكل هندسي نموذجي دائري حقاً.

توصل أفلاطون من كل ذلك إلى أن ما يتوفر فيه الثبات المطلق والكمال هو موضوع المعرفة بالمعنى الدقيق، وإذن فموضوع المعرفة هو عالم المثل، ويدرك بالعقل، ولذلك يكون أول من نادى بما يسمى «النظرية العقلانية في المعرفة» Rationalism وهي أن ما يمكن معرفته حقاً هو الحقائق الضرورية ـ ضرورة منطقية ـ ونصل إليها ببراهين قبلية. توصل أفلاطون ثانياً إلى التتمييز بين المعرفة والظن أو بين المعرفة والاعتقاد لأن السمة الرئيسية للمعرفة هي الصدق المطلق، أما الاعتقاد أو الحكم أو الظن فقد يصدق أو يكذب. وقد أعرف قضية دون أن أعتقد بها. مثلما أعطي براهين محكمة منطقياً على وجود الله رغم أني لا أعتقد بوجوده، وقد أعتقد بقضية لكنى لا أستطيع إقامة البرهان عليها. في هذا الضوء يمكننا فهم رفض أفلاطون للتعريفات الثلاثة التي ساقها تياتتوس(١٧).

جـ ـ لا نريد مناقشة نظرية المثل عند أفلاطون، لكنا نريد أن نتساءل عن موقف الفلاسفة المعاصرين بالإجمال من نظرية أفلاطون في طبيعة المعرفة، وذاك بتسجيل نقط الاتفاق والاختلاف بين أفلاطون وأولئك الفلاسفة. لعل هؤلاء يتفقون بوجه عام مع أفلاطون في النقط الآتية:

١ ـ تتعلق المعرفة بما هو ثابت ـ ومن ثم له قدر كبير من الموضوعية ـ وليس بما هو متغير نسبي، وإن اختلفوا عن أفلاطون فيما هو ذلك الثابت الموضوعي.

٢ ـ اعتبار قضايا الرياضيات البحتة وقوانين المنطق نموذج المعرفة اليقينية القبلية.

٣ ـ تتناول المعرفة ما هو صادق دائماً بل أن الصدق هو السمة الأساسية

---

(١٧) قارن: الموسوعة الفلسفية نشر إدواردز جـ٣، مادة «تاريخ الأبستمولوجيا» ص ١٠ ـ ١٢.
وأيضاً: جـ ٤ مادة «المعرفة والاعتقاد» ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

لموضوعات المعرفة، بحيث تكون «المعرفة الكاذبة» عبارة متناقضة. ولـذلك لا معنى للقول مثلاً إني أعرف ق لكني لست على يقين منها. وسوف نفرد فصلاً خاصاً لموضوع الصدق (أي متى تكون القضية صادقـة؟)، فهو موضـوع أساسـي من موضوعات نظرية المعرفة ويستحق تناولاً مستقلاً. أما النقـط التـي اختلف فيهـا الفلاسفة المعاصرون بالإجمال مع أفلاطون في طبيعة المعرفة فيمكن إيجازها في النقطتين الآتيتين:

١ ـ رفضوا تمييز أفلاطون بين المعرفة والاعتقاد. لعل أبرز معيار للتمييز بين هذين عند أفلاطون هو أن الاعتقاد قد يصدق وقـد يكذب بينمـا لا يجـري علـى المعرفة كذب. جاء الفلاسفة المعاصرون وقبلوا هذا المعيار لكنهم رأوا إنه ما دام الصدق المطلق بعيد المنال فإن مـا نطمع فيه أن يكون لدينا تبريرات كافية نتخذها أساساً لقبول صدق القضايا كموضوعات للمعرفة، ومن ثم نرى «إير» مثلاً يعرّف المعرفة بأنها الاعتقاد الصادق الذي يتوفر لدى المعتقد أسس لصدقه(١٨).

٢ ـ رأى الفلاسفة المعاصرون ـ خلافاً لأفلاطون ـ أن العالم المحسـوس يمكن أن يكون موضوع معرفتنا، أو أن القضايا التجريبية الحادثة تقبل الصدق، وإن لم يكن الصدق فيها يقيناً بالمعنى المنطقي، ولا بأس من أن يكون الصدق فيها احتمالاً فقط، مثلما نقول «مات غاندي مقتولاً»، أو «انتهت الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥»، أو «الطائرة أسرع من السيارة» وهـكذا. بل سوف يذهـب فلاسفـة الإدراك العام Common Sense إلى الصدق المطلق لبعض القضايا الحادثة مثـل «أنا الآن جالس على مكتبي أكتب هذه الصفحات».

٥ ـ تأثر الفلاسفة بنظرية أفلاطون في المعرفة:

أ ـ أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق. م): على الرغم من أن أرسطو لم يقبل نظرية المثل فقد رأى أن المعرفة تكون دائماً معرفة بالأشياء الثابتة، وهي صور الأشياء المحسوسة، وهذا تطوير لموقف أفلاطون، لم يقل أرسطو إن الحواس خادعة أو

(١٨) Ayer, The Problem of Knowledge, P. 35, Penguin Edition, Middlesex, London, 1957.

أن العالم المحسوس موضوع للظن، لكنه رأى أن العالم المحسوس موضوع معرفة بمعنى أن موضوع المعرفة هو الصور المنبثة في المادة. ويشرح ذلك بقوله أن المعرفة تتألف من إدراك العلاقات الأساسية بين الصور. لكي نعرف شيئاً يجب إدراجه تحت نوع وجنس، ومن ثم تعرف ماهيته، وهي صورته وعلّته، ولكي نعرف علته يجب البرهان على الماهية من مبادىء أولى ونعرف هذه المبادىء بنوع من الحدس ونرى صدقها في الأمثلة الحسية ومن الغباء أن تطلب البرهان على كل شيء فالمبادىء الأولى - كقوانين الفكر الثلاثة الأساسية - لا تقبل البرهان.

ب - ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠): إمام النظرية العقلانية في المعرفة في العصر الحديث. تأثر بأفلاطون وطوره وإن لم يقبل نظرية المثل. بدأ من الرياضيات وأقام مذهباً مختلفاً في تفاصيله عن موقف أفلاطون لكنه أصر على أن المعرفة معرفة بما هو ثابت، ورأى ديكارت هذا الثبات واليقين في البديهيات الرياضية والحقائق الوجودية الأولية مثل الكوجتو.

وقد كان ديكارت رائداً أيضاً لنظرية الأفكار الفطرية في العصر الحديث أي أن لدى الإنسان استعداداً طبيعياً لقبول بعض الأفكار الأولية مستقلة عن الخبرة الحسية وإن كانت هذه الخبرة ضرورية لإبراز هذا الاستعداد من كمونه، ومن أمثلة هذه القضايا: لكي أفكر يجب أن أوجد، ما له شكل ممتد، ما يتحرك له ديمومة، من المحال أن يحدث شيء من لا شيء، إن وجد شيء ناقص فلا بد من وجود شيء كامل، ماهية النفس فكر، ماهية الجسم امتداد، بالإضافة إلى بديهيات الرياضيات وقوانين المنطق.

جـ - ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦): من أضخم رواد النظرية العقلانية في العصر الحديث، وخير من أحكم صياغة النظرية القائلة أن المعرفة تتعلق بما هو ثابت، وإن كان قد طوّر نظرية أفلاطون في تفصيل ما هو هذا الشيء الثابت. ويتضح ذلك من تمييزه المشهور بين ما يسميه «حقائق العقل» truths of reason «وحقائق الواقع» truths of fact. تعتمد حقائق العقل على مبدأ عدم التناقض وهي تلك الحقائق التي يترتب على إنكارها وقوع في التناقض، ونموذج هذه الحقائق قضايا الرياضيات البحتة. ولذلك يعتبر ليبنتز أول باحث في الأساس المنطقي

للرياضيات. أما حقائق الواقع فليست لها هذه الضرورة المنطقية وإنما هي ضرورة حادثة ـ وتتمثل حقائق الواقع في القضايا التجريبية وهذه موضوع معرفة إحتمالية لا ترقى إلى اليقين، ذلك لأنها تحتمل الصدق والكذب بسبب قيامها على الإدراك الحسي.

د ـ لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤): مؤسس الفلسفة التجريبية الإنجليزية في العصر الحديث، والتجريبية Empiricism والعقلانية نظريتان متقابلتان في المعرفة بوجه خاص، وفي الاتجاه الفلسفي بوجه عام. وتميل العقلانية ـ كما سبق القول ـ إلى تأكيد الدور الذي يؤديه الذهن في مقابل الحواس وأن المعرفة هي ما يعطينا الذهن بالاستنباط لإقامة المعارف القبلية، ولا تتجاهل العقلانية دور الإدراك الحسي لكنها تجعله أول الطريق وليس نهاية المطاف، بينما ترى التجريبية بوجه عام أن انطباعات الحواس هي المصدر الأساسي لكل معرفتنا وأن كل أفكارنا تجريبية وليس لدينا أفكار فطرية، وأن مجال المعرفة هو عالمنا المحسوس فقط. لكننا نلاحظ أن لوك لم يزل متأثراً بالنظرية العقلانية في المعرفة، والشواهد على هذا كثيرة، نختار منها موقفاً واحداً واضحاً وهو نظريته في درجات المعرفة وهي المعرفة الحدسية، والمعرفة البرهانية، والمعرفة الحسية. المعرفة الحدسية إدراك عقلي مباشر لبعض القضايا، مثل الكوجتو الديكارتي، وأن الأبيض غير الأسود، وأن ٢ أصغر من ٣، وما يسميه القضايا التكرارية trifling propositions التي لا تعطينا معرفة مكتسبة عن العالم ورغم ذلك فهي قضايا يقينية مثل قضايا الهوية أ = أ، وكل التعريفات التي توضح معاني الألفاظ. والمعرفة الحدسية أعلا درجات اليقين وندرك هذا اليقين مباشرة وبلا مقدمات. أما المعرفة البرهانية فهي الأخرى يقينية لكنها ليست بديهية، ولا يدرك اليقين فيها إلا بعد برهان، ومجال هذا النوع من المعرفة مبرهنات الرياضيات البحتة والبراهين على وجود الله. أما المعرفة الحسية فهي التي تقوم على خبرة حسية وتعطينا قضايا تجريبية حادثة عن العالم المحسوس ويعطيها لوك درجة المعرفة الإحتمالية التي لا تصل إلى يقين وذلك لأننا ننتقل فيها من أفكارنا التجريبية إلى عللها وهي الأشياء الخارجية، والاستدلال العلّي ضرورته تجريبية وليست منطقية.

هـ ـ كنط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) : لقد اهتم كنط بمشكلة المعرفة اهتماماً أساسياً، ومن المألوف أن يقال عن كنط أنه وقف موقفاً وسطاً بين العقلانية والتجريبية. وهذا حق لأن المعرفة عنده تبدأ بالانطباعات الحسية كما رأى التجريبيون، لكنه اختلف عن التجريبيين في قوله إن هذه الانطباعات لا تكفي لحدوث الإدراك الحسي، بل يجب أن تضاف إليها أفكار قبلية يسميها «مقولات» مثل تصورات الجوهر والعلية والإمكان والضرورة والاستحالة ونحو ذلك. ويفترض كنط أن هذه المقولات أو التصورات القبلية جزء من تركيب العقل الإنساني، وينبغي ألا نفهم تلك المقولات على أنها موجودة في العقل وجوداً حسياً وإنما كل معناها أني حين أصدر حكماً بسيطاً مثل البرتقالة حلوة الطعم أو أن الحرارة علة تمدد المعدن فإن هذا الحكم يتضمن ـ إلى جانب الحصول على خبرات حسية ـ تصور الجوهر أو العلية إلخ، الذي يربط بين تلك الانطباعات ويوحدها. هذه المقولات هي التي تعطي معرفتنا موضوعية وصدقاً، وهذا الموقف تطوير لموقف أفلاطون ـ بطريق غير مباشر ـ في أن موضوع المعرفة هو الثابت، وتطوير لنظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت وليبنتز ـ بطريق مباشر.

٦ ـ خاتمة :

لقد توصلنا في هذا الفصل إلى النقط الثلاث الآتية :

أ ـ إذا سألنا ما الأشياء التي تكون موضوع معرفتنا أو ندعي معرفتها، فإن الجواب التقليدي ـ ويعود الفضل الأول فيه إلى أفلاطون ـ هو أن موضوع المعرفة قضايا. لكن إذا أردنا الفحص والتدقيق فيمكننا استخدام منهج اللغة العادية في توضيح التصورات الفلسفية، فنسأل كيف نستخدم الفعل «يعرف» في اللغة العادية؟ حينئذ نصل إلى ثلاث إجابات : نعرف حوادث ووقائع عن العالم وحقائق عن العلوم، أو نعرف الأشخاص والأمكنة وما إليها، أو نكتسب مهارات يدوية أو ذهنية. والآن نجد أولاً أنه يمكن ردّ معرفتنا للحوادث أو الوقائع أو الحقائق العلمية إلى معرفتنا للقضايا ما دامت القضية الصادقة تقرر وقائع. نجد ثانياً أن ادّعاء معرفتنا للأشخاص والأماكن ليس معرفة بالمعنى الدقيق لأن لقاء شخص ما أو السير في مكان ما والتعرف عليهما لا يكفيان للوصف المحدد الدقيق المحيط بكل

تاريخهما وسماتهما. اكتشفنا معنى ثانياً للمعرفة حين تحدثنا عن اكتساب مهارات والقيام بأعمال نتيجة تدريب ومران، مثلما أقول إني أعرف اللغة الفرنسية أو أعرف السباحة أو قيادة السيارة ونحو ذلك. ويرجع الفضل في هذا الاكتشاف الأخير إلى جلبرت رايل (١٩٠٠ - ١٩٧٦).

ب - يرتبط بأفلاطون أول محاولة جادة لتعريف المعرفة، فقد قدم ثلاثة تعريفات ثم هاجمها في محاورة تيآتتوس. ويعتمد هجوم أفلاطون على تلك التعريفات على عدة مبادىء موجهة أهمها أن الصدق والموضوعية سمتان أساسيتان لتصور المعرفة. فلا كذب ولا نسبية فيما نسميه معرفة. يميز أفلاطون ثانياً تمييزاً حاسماً بين المعرفة والظن أو بين المعرفة والاعتقاد، على أساس أن الاعتقاد يحتمل الصدق والكذب بينما المعرفة صادقة دائماً. يرى ثالثاً أن موضوع المعرفة هو الثابت الذي لا يتغير، وقصد بهذا الثابت عالم المثل أو عالم المعاني الكلية، والحقائق الضرورية وقضايا الرياضة نموذج هذه الحقائق. ومن ثم نفترض نظريته في المعرفة نظريته في عالم المثل. أما العالم المحسوس فهو موضوع ظن أو اعتقاد وليس موضوع معرفة بالمعنى الدقيق. وبالتالي كل القضايا التجريبية الحادثة تحتمل الخداع والكذب ولا يقين فيها. وعلى الرغم من أن كثيراً من الفلاسفة بعد أفلاطون لم يقبلوا نظرية المثل، فقد تأثروا بمواقفه في طبيعة المعرفة بطريق مباشر أو غير مباشر بدءاً من أرسطو إلى اليوم، مثل تعلق المعرفة بما هو ثابت، وإن اختلفوا في صياغة هذا الثابت، ومثل اعتبار قضايا الرياضة والمنطق نموذج المعرفة اليقينية.

جـ - يختلف الفلاسفة المعاصرون بوجه عام عن أفلاطون في طبيعة المعرفة في نقطتين أساسيتين هما رفض التميز الحاسم بين المعرفة والاعتقاد، فالاعتقاد الصادق يصبح معرفة، واعتبار العالم المحسوس موضوع معرفة والحكم بالصدق الاحتمالي على القضايا التجريبية الحادثة، بل والحكم باليقين على بعض القضايا التجريبية مثلما أقول «أنا الآن أكتب هذه الخاتمة».

الفصل الثاني

مذاهب الشك ومواجهتها

٧ ـ مقدمة :

أ ـ من الفلاسفة من اهتم ـ قبل إقامة نظريته في المعرفة ـ بمواجهة مذهب الشكاك وتفنيد حججهم ، أو على الأقل محاولة تجنب النتائج التي وصلوا إليها أو التهرب منها ، ويعتبر أفلاطون في مقدمة أولئك الفلاسفة ، وتبعه فلاسفة كثيرون نذكر منهم القديس أوغسطين (٣٥٣ ـ ٤٣٠) والإمام أبو حامد الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١) وديكارت وتوماس ريد وأغلب الفلاسفة الإنجليز والأمريكان المعاصرين . ومن الفلاسفة من تجاهل هؤلاء الشكاك مصادراً منذ البدء على إمكان إقامة المعرفة الموضوعية مثل أرسطو، وتبعه في ذلك فلاسفة كثيرون مثل لوك وبركلي وأصحاب الفلسفة المثالية وكثير من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين . ثم يلتقي المهتمون بمواجهة الشكاك والمتجاهلون لهم على السواء على أرض المعرفة الموضوعية . نلاحظ أيضاً أن الفلاسفة الذين اهتموا بمواجهة الشكاك والرد عليهم إما أصابتهم فترة شك في إحدى مراحل تطورهم العقلي ثم عبروا هذه الفترة وطردت عنهم حالة الشك إلى الاعتقاد بإمكان الوصول إلى يقين في المعرفة ، وأما بدأوا حياتهم الفكرية بإمكان الوصول إلى يقين المعرفة دون أن

تعرض لهم حالة الشك، وفي كلتا الحالتين يبدو تأثر الفريقين ببعض حجج الشكاك ومحاولة التغلب عليها. والآن ما مذهب الشك؟.

ب ـ وها هنا نجد صعوبات كثيرة لتقديم قضايا موجزة عن موقف الشكاك على وجه العموم، لأنه لم يكن لهم إمام واحد، ولم يؤلفوا مدرسة فكرية واحدة، ولم يعيشوا في فترة زمنية محدودة، وإنما هم كثيرون، ويختلفون فيما بينهم اختلاف النشأة والتطور، وقد نشأت أفكارهم وتطورت عبر ستة قرون أو أكثر في العصرين اليوناني والروماني فقط، بالإضافة إلى شكاك العصر الحديث منذ عصر النهضة حتى القرن الثامن عشر على الأقل. ولدينا هنا صعوبة أخرى وهي صعوبة المصادر التي نلتمس منها مواقف الشكاك.

لا توجد صعوبة في التماس مصادر الشكاك في العصر الحديث. لكن توجد صعوبة يمكن التغلب عليها في معرفة مواقف باكورة المذهب عند القدماء ـ نقصد مذهب السوفسطائيين، ذلك لأننا عرفنا مواقفهم من عرض أفلاطون لهم في محاوراته، وهو عرض من خصم. لكن يمكن التغلب على هذه الصعوبة بالرجوع إلى مصادر أخرى غير أفلاطون، مثل أرسطوفان، بالإضافة إلى الدراسات الحديثة عنهم في إطار الجو السياسي والاجتماعي الذي عاشه السوفسطائيون. ومن جهة أخرى توجد صعوبة عاتية في التماس مصادر الشكاك الذين عبروا عن قمة موجة الشك في العصر القديم والتي دامت منذ القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثاني أو الثالث الميلادي ـ ذلك لأن زعماء الشك في هذه الفترة الطويلة لم يكتبوا شيئاً، ثم كتبت عنهم شذرات بعد قرنين أو ثلاثة من بدء حركتهم، مثلما نجد عند شيشرون (١٠٦ ـ ٤٣ ق. م) في كتابه «الأكاديميات الأولى والثانية»، وقد ضاعت أغلب صفحات هذا الكتاب، كما أن شيشرون لم يكن من أهل الشك. أما المصدر الوحيد لحركة الشك في تلك الحقبة المزدهرة فهو ما خلفه لنا سكستوس أمبريكس Sextus Empiricus وهو من الشكاك المتأخرين في العصر الروماني الذي كان شخصية نشطة في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث الميلادي (١٨٠ ـ ٢١٠ م). وقد كتب كتابين هما «ضد المعلمين» contra Mathematicos و«مجمل مذهب بيرون» Pyrrhon Hypotyposes . نلاحظ أن سكستوس لم يكتب بتفصيل

عن الشكاك القدماء الذين سبقوه لكنه توسع في مواقفه الشكية. وعلى أي حال يعتمد المؤرخون على سكستوس كمصدر أصيل لمذهب الشك منذ القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث بعد الميلاد. ولا مفر من الاستعانة به للتعريف بهذا المذهب. ونأخذ الآن منه تصنيفه لفلاسفة الشك واليقين إلى ثلاث طبقات: طبقة «التوكيديين» Dogmatics الذين يرون أن الإنسان قادر على تحصيل معرفة موضوعية يقينية مثل أفلاطون وأرسطو والأبيقوريين والرواقيين، وطبقة «الأكاديميين» Academics ـ يقصد رؤساء أكاديمية أفلاطون الذين تخلوا عن فلسفة أفلاطون، وكانوا يرون أن المعرفة الموضوعية مستحيلة للإنسان، وطبقة «الشكاك» Sceptics الذين لا يقرون إستحالة المعرفة الموضوعية وإنما يجدون في البحث والسعي إلى الحقيقة ويعجزون عن الوصول إلى تقرير أو إنكار لهذه الموضوعية، ويوجهون الانتباه إلى الصراع بين التوكيديين والأكاديميين وإلى أن حججهما متكافئة[1].

وأساس حديث سكستوس عمن يسميهم الشكاك هو المعنى الاشتقاقي للكلمة اليونانية Scepsis، وهو البحث النقدي أو الفحص والنظر. نلاحظ أن من يسميهم سكستوس بالأكاديميين هم من نسميهم الآن أنصار الشك المطلق، ومن يسميهم بالشكاك هم من نسميهم الآن اللاأدريين Agnostics. لكن يمكن القول ـ للتوفيق بين مصطلحات سكستوس والمصطلحات المألوفة الآن ـ أن الشكاك عند سكستوس صنفان: أنصار الشك المتطرف (الأكاديميون) وأنصار الشك المعتدل (الشكاك).

جـ ونتيجة لكل ما تقدم يمكن تقديم تعريف عام بمذهب الشك المعتدل بذكر القضايا الموجزة الآتية. الوصول إلى معرفة يقينية موضوعية عن طبيعة الأشياء وحقائقها مستحيل، لكنا نعرف الأشياء بطريق الإدراك الحسي، ولا معرفة لنا فيما يجاوز هذا الإدراك. نقبل القول أن عسل النحل يبدو لنا حلو الطعم لكنا نكر

(١) انظر: Sextus Empiricus, Outlines of pyrrhonism, trans - lated into English by Sanford Etheridge, wesleyan University Press - 1964.

وقد اقتبسنا هذا التصنيف من Samuel Enoch Stumpf, philosophy, History and problems, Mc grow - Hill book company, New York, 1977, PP. 237 - 243.

القول إنه حلو بمعنى مطلق. لا ننكر وجود الأشياء المحسوسة وإنما نسلّم بوجودها كظواهر تبدو لنا في الإدراك الحسي. يمدنا هذا الإدراك بمعرفة ظنية أو احتمالية لكن لا يقين فيها، ذلك لأننا ندرك الأشياء بحواس مختلفة فما نستقبله من حاسة يختلف عما نستقبله من حاسة أخرى، ويختلف إدراكنا للأشياء باختلاف الأشخاص، كما يستقبل الشخص الواحد انطباعات مختلفة عن الشيء الواحد تبعاً لتغير حالات هذا الشخص. ولذلك نعلّق أحكامنا عن طبيعة الأشياء وحقيقتها، ونكتفي بأحكامنا النسبية عنها. ونرفض أي معيار موضوعي لإصدار أحكام على حقيقة الأشياء كالاحتكام إلى برهان عقلي أو استدلال علّي، وذلك لأننا نسأل هل هذا المعيار أو ذاك بديهي والجواب بالنفي. وحين نقصر معرفتنا على ظواهر الأشياء نحقق طمأنينة النفس ونحسّ أننا في عالم ينبغي علينا أن نتلاءم معه ونستجيب له في حياتنا العملية.

د ـ ويمكن التعريف بمذهب الشك المتطرف بذكر المواقف السابقة وإضافة المواقف التالية. لا يقين في أحكام الإدراك الحسي وبالتالي لا يقين في افتراض مطابقة الظواهر لذلك الإدراك طالما لا نستطيع الخروج من إحساساتنا والتوجه إلى الأشياء بطريقة مستقلة لتقارن بين الإدراك والأشياء. ليس لدينا معيار لتمييز الإدراك الحسي الصحيح من الإدراك الحسي الكاذب أو الخادع. ويمكن البرهان على وجود هوة لا يمكن عبورها بين المقدمات التي نبدأ منها وتتمثل في إدراكنا الحسي للأشياء، والنتائج التي ندعي الوصول إليها[1] وهي الاعتقاد بوجود عالم خارج عنا. لا يمكننا البرهان على وجود هذا العالم المحسوس لا باستنباط ولا باستقراء. فمن جهة ليس لنا الحق في الانتقال من انطباعات حسية لا تتضمن وجود أشياء إلى قضايا تقرر وجودها. ومن جهة أخرى يبدأ الاستقراء بتعميم تجريبي من انطباعات حسية. وحينئذ يجب أن ننتقل من مقدمات إلى نتائج من مستوى واحد أي من انطباعات إلى انطباعات أخرى، لكن ليس من المشروع أن ننتقل من حدوث انطباع إلى وجود شيء خارج على هذه الانطباعات ولن نصل إلى سبيل للبرهان على وجود شيء[٢].

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية نشر إدواردز جـ ٧ مادة شك ص ٤٤٩ وما بعدها.

٨ ـ السوفسطائيون :

أ ـ أن التعريف بمذهب الشك السابق ذكره ينطبق فقط على أنصار الشك بصورتيه المعتدلة والمتطرفة في القرون الستة الممتدة من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث الميلادي ، ويتمثل في مواقف بيرون Pyrrho وشكاك الأكاديمية ، ومدرسة سكستوس ، وتحسن الإشارة إلى الظروف التي أدت إلى ظهور هؤلاء . لكن تحسن الإشارة أولاً إلى مقدمات هذه الفترة أو التمهيد لها ، وهو ما نجده عند السوفسطائيين ، ثم تطور هذه الحركة في العصر الحديث حيث نكتفي بالإشارة إلى الشك المنهجي ـ لا المطلق ـ عند ديكارت ، وتطور مذهب الشك المطلق عند دافيد هيوم .

ب ـ نجد بداية البحث في موضوع المعرفة عند السوفسطائيين في القرن الخامس قبل الميلاد ، ورواد هذه المدرسة هم بروتاجوراس Protagoras (: ٤٩ ـ ٤٢١ق . م) وجورجياس Gorgias (٤٨٠ ـ ٣٧٥ق . م) . وهما أول من طرق موضوع الشك المطلق باختصار دون تفصيل ، وكانت فكرتهما الأساسية أن من المستحيل أن يصل الإنسان إلى معرفة موضوعية . وقد نشأ موقفهما من النظر في اختلاف آراء الفلاسفة الطبيعيين السابقين عليهما والمعاصرين حول ماهية الوجود فمن قائل إنها الماء أو الهواء أو النار أو هذه المبادىء مجتمعه ، ومن قائل بأن السمة الأساسية في الوجود هي التغير المتصل ، أو قائل إنها الثبات المطلق وهكذا . فتوصل بروتا جوراس إلى استحالة الوصول إلى شيء ذي قيمة عن طبيعة الوجود ، وإنه يجب التوجه إلى البحث في الإنسان وقدراته ومناشطه النظرية والعملية . ورأى أن «الإنسان مقياس كل الأشياء» . ويفسر أفلاطون هذا القول المأثور بأن المعرفة عند بروتاجوراس تعتمد على الشخص العارف وأنها نسبية تتغير من فرد لآخر ، وأن ما يبدو لي حقاً فهو حق ، وإن ما يبدو لك حقاً فهو حق

= وأيضاً : عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة جـ ٢ مادة الشك والشكاك ص ١٦ ـ ٢٣ .
وأيضاً : كتاب سكستوس السابق ذكره .
وأيضاً : Thilly and Wood, A History of Philosophy, Holt, N. Y., 1952, PP. 141 - 4

وكلانا على حق ، ومن الممكن أن تصدق قضيتان حسب وجهة نظر الذات التي تدعو إلى إحداهما . ويتضمن هذا الموقف إن ظواهر الأشياء تقبل المعرفة لكنها المعرفة النسبية المتغيرة . ومعنى هذا أن المعرفة النسبية للظواهر تقوم على الإدراك الحسي ، ويطابق هذا المعنى ما قاله أفلاطون على لسان تياتتوس الذي سبقت الإشارة إليه . . لكن هناك تفسيراً آخر لقول بروتاجوراس وهو أن المقصود بالإنسان هو الإنسان كنوع وليس كفرد ، أي أن الإنسان هو مقياس الحقائق ، أو أن الحقائق من وضع عقولنا ، وأما الموجودات في الخارج مستقلة عنا فماهيتها فوق قدرات عقول الناس . وفي ضوء هذا التفسير نفسر نسبية المعرفة عند السوفسطائيين بمعنى أن المعرفة مصدرها إنساني بحت وليس بمعنى إن الحق هو ما يحلو لكل فرد . لكن Burnet لا يتحمس لهذا التفسير الأخير قائلاً أن التمييز بين الإنسان كفرد والإنسان كنوع لم يكن معروفاً لبروتاجوراس .

جـ ـ أما جورجياس فقد كان أكثر تطرفاً من صاحبه إذ أنكر قدرة الإنسان على معرفة أي شيء ووضعها في قضايا ثلاثة موجزة وهي : لا يوجد شيء ، حتى إن وجد فلن نستطيع معرفته ، وحتى إن استطعنا معرفته فلن نستطيع تبليغه للآخرين . وقد قدم براهين تفصيلية تذكّرنا بالحجج الجدلية عند الأيليين(٣) . ويمكن مواءمة مواقف جورجياس وبروتاجوراس بقولنا أن المعرفة التي ينكرها جورجياس هي المعرفة اليقينية المطلقة الثابتة لحقائق الأشياء .

٩ ـ بيرون وشكاك الأكاديمية :

أ ـ نأتي الآن إلى قمة موجة الشك المطلق في العصور اليونانية والرومانية القديمة ، فقد كانت قوية الحجة ومؤثرة في الفلاسفة من بعدهم تأثيراً بالغاً ، وهي المرحلة التي ظهر فيها بيرون Pyrrho (٣٦٥ ـ ٢٧٠ق . م) الإغريقي القديم ومدرسته ، كما ظهر فيها مفكرون آفذاذ ـ سنأتي على ذكر أشهرهم ـ قادوا أكاديمية أفلاطون في طورها الأوسط والأخير . (ويعبر خلفاء أفلاطون الأوائل المخلصون لفلسفته عن الطور الأول في الأكاديمية) . بدأت هذه المرحلة بظهور بيرون

(٣) تجد تفصيل بعض هذه الحجج في «موسوعة الفلسفة» للدكتور عبد الرحمن بدوي جـ١ ص ٥٩١ .

ومدرسته منذ منتصف القرن الثالث قبل الميلاد تقريباً، لم يكتب بيرون شيئاً كما سبق القول لكنه جذب إليه كثيراً من الأتباع، ونعرف بعض مواقفه من تلاميذه الذي لا نعرف منهم سوى تيمون الفليونتي Timon of Phlius (٣٢٠ - ٢٣٠ق. م) الذي لم يترك هو الآخر سوى شذرات ساخرة. وكانت هذه المدرسة معاصرة للأبيقورية والرواقية، كما كانت الأكاديمية والمشائية لا زالتا نشطتين، وكانت مدرسة بيرون ناقدة لها جميعاً، وموقفها الأساسي هو الشك في قدرة العقل الإنساني على معرفة موضوعية ثابتة بحقائق الأشياء وطبيعتها.

ب - وقد كانت مدرسة بيرون من القوة بحيث تأثر بها رؤساء الأكاديمية في طوريها الثاني والثالث. كان أرسيزيلاوس Arcesilaus (٣١٥ - ٢٤٠ق. م) رئيس الأكاديمية في الطور الثاني، وكان كاريناادس Carneades (٢١٣ - ١٢٩ ق. م) رئيسها في أول الطور الثالث، كما يذكر أيضاً أنسيديموس Aenesidemus وسكستوس أمبريكس من رؤساء الطور الأخير، ويقال أن الأخير خلّف لنا كتابين - سبق ذكرهما - يعتبران المرجع الأساسي لحركات الشكاك في الستة قرون السابقة عليه. ويبدو أن أساس تقسيم عصور أكاديمية أفلاطون إلى أطوار ثلاثة هو إخلاص رؤسائها لفلسفة صاحبها، وكان رؤساء الطور الأول يعبرون عن فلسفة أفلاطون حقاً، أما رؤساء الأكاديمية في الطورين التاليين فقد تأثروا ببيرون كما رفضوا ميتافيزيقا أفلاطون وتصوفه، وتابعوا قول سقراط «إني أعرف شيئاً واحداً وهو أني لا أعرف شيئاً»، كما تابعوا منهجه في الحوار. وكان مذهب الشك في الطورين الأخيرين من الأكاديمية مزدهراً تارة وضعيفاً تارة أخرى، وفي إحدى فترات ضعفه ظهر شيشرون (١٠٦ - ٤٣ق. م) الذي دخل الأكاديمية وكتب «الأكاديميات الأولى والثانية» عرض فيه لهذا المذهب، وكان هذا الكتاب هو الذي وجده القديس أغسطين (٣٥٣ - ٤٣٠م) فتحمس له أول أمره، ثم لمّا عبر فترة الشك إلى فترة اليقين الذي وجده في الدين المسيحي انبرى للرد على الأكاديميين.

جـ - وقد انتقلت نصوص سكستوس إلى أوروبا منذ عام ١٤٤١ وكان يستخدمها مفكروا عصر النهضة مثل إرازموس Erasmus (١٤٦٩ - ١٥٣٦) الذي

هاجم اللاهوت المسيحي، ومفكرو القرن السادس عشر مثل مونتاني Montaigne (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢) الذي هاجم المدرسيين في العصور الوسطى، كما شك في ثقتنا بالخبرة الحسية، لكنه وصل إلى نتيجة مختلفة عما وصل إليه الشكاك السابقون إذ رأى كل معيار المعرفة الحقيقة موضع شك ما لم نعتقد بالله الذي نلتمس منه مبادىء أولى. ولعل جاسندي Gassendi (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥) في القرن السابع عشر قدم عرضاً للشك مخالفاً للسابقين حين رأى أن المخرج من الشك ليس رفض اللاهوت ولا التحمس له بقدر ما هو التوجه نحو الدراسة التجريبية العلمية لاكتشاف طبيعة الأشياء. وكان فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) قد بدأ نفس الطريق. نلاحظ أن تأثير هذه الحركات كان جزئياً، لكن ظاهرة الشك وإمكان التخلص منها عند ديكارت كان لها الأثر البالغ على كل من أتى بعده من الفلاسفة[٤].

١٠ ـ ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)

أ ـ لم يكن ديكارت من فلاسفة الشك المطلق، بل كان داعياً إلى قدرة العقل على إقامة المعرفة الموضوعية اليقينية، ورأى أن سبيل اليقين هو الاستنباط وليس الاستقراء الذي يؤدي فقط إلى معرفة احتمالية. وقد دعته براعته في الرياضيات إلى إدراك أن قضايا هذا العلم يقين لا احتمال فيه، كما أنها أكثر العلوم بساطة ووضوحاً. وأراد أن يقيم نسقاً فلسفياً ونسقاً معرفياً بوجه خاص ـ على هذا النموذج الرياضي، ويعني هذا أنه يجب أن تبدأ معرفتنا مما هو بديهي صاعدين إلى ما يمكن استنباطه منه. وقد رأى ديكارت أن تحقيق هذا الهدف يستلزم أولاً بذر الشك فيما لدينا من أفكار ومعتقدات، بغية البدء بما هو بديهي، وهذا هو ما يسمّى «الشك المنهجي»، أي نبدأ الشك كمنهج ووسيلة إلى بلوغ القين. وهنا يصح أن نتساءل، هل عانى ديكارت مرحلة الشك فعلاً أول الأمر ثم كافح للتخلص منها وبلوغ اليقين، أم أنه كان منذ البدء نصيراً للمعرفة اليقينية، وحين أراد أن يعرض نظريته

---

(٤) انظر: الموسوعة الفلسفية نشر إدواردز جـ٧ مادة «مذهب الشك» ص ٤٤٩ ـ ٤٥٨.
وأيضاً

Thilly and Wood, A History of Philosoph, PP. 141 - 4.

اصطنع الشك وجعله وسيلة لعرض نظريته في إمكان الوصول للقين، والرد على أنصار الشك المطلق. أظن أن التفسير الثاني هو الأدلّ على موقف ديكارت لأنه نشأ لاهوتياً مؤمناً كما نشأ عبقرية رياضية بحته رأى في الرياضة نموذج اليقين. ولقد قدم ديكارت أربع حجج أساسية تعبر عن موقف الشك في كل شيء، وليس بها جدّة في المحتوى وإنما بها جدّة وإصالة في العرض والصياغة:

١ ـ كثير مما ندّعي أنه معرفة مستمد من الحواس، لكن الحواس تخدعنا أحياناً، فلم لا تخدعنا دائماً؟ ولذلك نضع المعرفة الحسية أو المعرفة بالإدراك الحسي موضع الشك، وفي ذلك يقول ديكارت.. «وما دامت حواسنا تخدعنا أحياناً فقد رأيت افتراض أنه لا يوجد شيء في الحقيقة كما أتخيل أني اكتسبته بالحواس».

٢ ـ وجوب الشك في وجود ما يقوم على الإدراك الحسي، وهو وجود العالم المحسوس، فيمكنني «تصور أن ليس لي بدن ولا يوجد عالم ولا يوجد المكان الذي يخيل إليّ أني أوجد فيه»[٥].

٣ ـ نشك في التمييز بين اليقظة والأحلام إذ نظن في الأحلام أننا نواجه عالماً واقعياً ولن يتبين أننا كنا نحلم إلا بعد أن نستقيظ، ولذلك فلسنا على يقين من أننا في عالم الواقع الحقيقي نحيا حلماً طويلاً منسقاً ينتهي بالموت.

٤ ـ على الرغم من أننا لا نشك في صدق ويقين قضايا الرياضيات البحتة فلدينا ما يدعونا للشك في صدقها لأن من الممكن افتراض «شيطان ماكر» من القوة بحيث يستطيع خداعنا وإيهامنا بكذب ما هو صادق أو بصدق ما هو كاذب[٥].

ب ـ بحث ديكارت في إمكان اكتشاف قضية لا يمكن الشك فيها فوجدها في وجود ذاته، وعبر عن هذه القضية بقوله «أنا أفكر إذن أنا موجود» Cogito ergo sum ، وقوله أحياناً «أنا أشك إذن أنا موجود» Dubito ergo sum وهذه القضية هي التي سميت «الكوجتو». إن من يعاني خبرة الشك في أشياء كثيرة أو في كل شيء لا

---

(٥) Descartes, Discourse On Method, in the Philosophical Works of Descartes, translated by E. Haldane and H. R. T. Ross, Vol. I, P. 101, Cambridge university press, London 1972.

يمكنه أن يشك في أنه كائن يشك، بل من الضروري أن يكون هذا الكائن موجوداً[٦]. نلاحظ أن ديكارت حين اعتبر وجوده قضية أساسية لم يأخذها فقط على أنها تعبر عن حالتي الشعورية اليقظة بأني أشك أو أفكر وأني موجود في اللحظة التي أشك أو أفكر فيها، وإنما قصد بالوجود أيضاً وجود نفس جوهرية متميزة من البدن وتتصف باللامادية والخلود.

جـ ـ حين اكتشف ديكارت هذا اليقين الأول الذي تضمن وجود نفس ممايزة للبدن، اكتشف أيضاً أن بالإنسان أفكاراً فطرية استطاع بفضلها تقديم ما رأى أنها أدلة برهانية محكمة على وجود الله، كما استطاع تقديم دليل على وجود العالم المحسوس. حينئذٍ كشف لنا تصنيفه للأفكار في عقولنا إلى ما يسميه أفكاراً فطرية صادقة يهبها الله لنا وإن الله ضامن صدقها انظر ٥ ب)، وأفكاراً خيالية يبتكرها الخيال مشتقاً بعض عناصرها من الواقع التجريبي، وأفكاراً حسية أو تجريبية نصل إليها بالإدراك الحسي. وينتهي إلى القول إن لدينا ميلاً طبيعياً إلى الاعتقاد بوجود العالم المحسوس اعتماداً على أن تلك الأفكار الحسية نستقبلها من مصدر خارجي وهو الأشياء المادية في العالم المحسوس.

د ـ نعود إلى الكوجتو، حين اكتشفه اكتشف أيضاً أن معيار الصدق واليقين هو الوضوح والتميز وفي ذلك يقول «لقد أصدرت حكماً يمكنني اعتباره قاعدة عامة هي أن كل ما أتصوره تام الوضوح والتميز صادق»[٧]. ووصل إلى هذه الأفكار الواضحة المتميزة بالحدس والاستنباط. «لا أعني بالحدس شهادة الحواس المتقلبة أو الحكم المضلل الذي يصدر عن التركيبات الخاطئة وإنما أعني به تصوراً يمنحه إنتباه عقلي صافٍ وهو تصور من اليسر والتميز بحيث لا يسمح بأي شك فيما ندركه . . . ومن ثم يمكن لأي فرد أن يرى بحدس عقلي أنه موجود وأنه يفكر وأن المثلث محاط بثلاثة خطوط وأن للكرة سطحاً واحداً»[٨]. أما الاستنباط فهو

(٦) نفس المرجع والصحيفة.

(٧) ديكارت: المقال في المنهج، الجزء الرابع.

(٨) ديكارت: قواعد توجيه الذهن، القاعدة الثالثة.

انتقال من قضية نعرفها بيقين إلى أخرى، وقد يكون الاستنباط مباشراً وحينئذٍ تكون النتيجة حدسية هي الأخرى، أو يتألف الاستنباط من سلسلة من قضايا وحينئذٍ نصل إلى حقائق صادقة جديدة ليست واضحة بذاتها وإنما ندرك صدقها بإدراك سلامة الانتقال[9] لكن ما معيار الوضوح والتميز؟ رأى ديكارت أن للمعيار ثلاثة جوانب:

١ - «إسمى قضية ما واضحة حين تكون حاضرة أمام عقل منتبه، تماماً مثلما نقول أننا نبصر بوضوح ما يكون حاضراً أمام عيوننا وله أثر قوي ظاهر علينا، وأسمى قضية متميزة حين لا تكون واضحة فقط وإنما حين تختلف اختلافاً بيّناً عن أي قضية أخرى»[10]. ذلك هو المعيار الذاتي للوضوح والتميز بمعنى أن قضية ما تكون صادقة حين أحس أنها واضحة لي متميزة.

٢ - لهذا المعيار جانب موضوعي بفضل ما أجد من علاقات ضرورية بين عناصر القضية، مثلما أقول «ما له شكل ممتد»، أو «كل ما يتحرك له ديمومة». والبديهيات الرياضية أمثلة أخرى على هذا المعيار الموضوعي[11].

٣ - ولمعيار الوضوح والتميز جانب ميتافيزيقي وهو أنهما يعبران عن ماهية ذلك الشيء الواضح المتميز، وكان ديكارت يسمي هذه الماهيات أحياناً حقائق خالدة أو «طبائع بسيطة»، الله مصدرها وعلينا اكتشافها. ويقوم صدقها على وجود الله وصدقه[12].

هـ - لسنا نناقش هنا ميتافيزيقا ديكارت ولا نظرية معرفته، لكننا نهتم فقط بحججه في الشك المنهجي وبتأثره بموجة الشك السابقة عليه. وعلى أي حال قد جذبت فلسفة ديكارت كل الفلاسفة من بعده وأثرت فيهم التأثير البالغ إما بالتبعية الجزئية أو بالتطوير أو بالنقد والهجوم. أما عن مدى دحضه لحجج الشك المطلق فيمكننا القول أن هجومه على الشكاك يقنع أولئك الذين يتحمسون للمعرفة

(٩) نفس المرجع.

(١٠) ديكارت: مبادىء الفلسفة، الجزء الأول، الفقرة ٤٥.

(١١) ديكارت: قواعد توجيه الذهن، القاعدة ١٢.

(١٢) ديكارت: مبادىء الفلسفة، الجزء الأول، الفقرة ٤٨.

الموضوعية ابتداء، لكنه لا يقنع الشكاك القدامى، ذلك لأن هؤلاء الشكاك لم يرتابوا يوماً ما في حقيقة الكوجتو أو وجود ذواتهم فليست الكوجتو إذن هي «التجربة الحاسمة» بين ديكارت والشكاك. ولعل الأفكار الفطرية التي دعا إليها ديكارت هي ما بدا الشكاك برفضها وأن لا أساس للاعتقاد بها، وبذلك تهوى أدلته على وجود الله. وأما اعتقاد ديكارت بوجود العالم المحسوس كعلة لأفكارنا التجريبية فهو موقف رفضه الشكاك لأن مبدأ العلية لم يكن عندهم حقيقة بديهية. إن النقطة الوحيدة التي يقبلها الشكاك من ديكارت هي اعترافه بأن دليله على وجود العالم دليل احتمالي لا يقين فيه، وهو نفس الموقف الذي سلّم به الشكاك حين قالوا أن لنا معرفة احتمالية بعالم الظواهر الذي لا يتضمن أي معرفة عن حقيقته.

١١ - دافيد هيوم D. Hume (١٧١١ - ١٧٧٦)

أ - لقد بلغ هيوم بالاتجاه التجريبي الذي بدأه جون لوك في العصر الحديث إلى قمته، كما بلغ باتجاه الشك الذي بدأه السوفسطائيون وطوّره شكاك العصر الهلنستي إلى ذورته، ولذلك يعتبر هيوم قمة أنصار الشك المطلق في العصر الحديث. فحين بلغ الاتجاه التجريبي قمته وجد نفسه في أحضان الشك المطلق. لكن لا يوجد ارتباط ضروري بين التجريبية والشك المطلق فكثير من الفلاسفة - الذين قد نسميهم تجريبيين بوجه عام - يهاجمون نزعة الشك المطلق مثل جورج مورو برتراندرسل وفتجنشتين وأتباعهم كما سنرى فيما بعد. وفيما يلي تلخيص لمواقف هيوم الشكية.

ب - يبدأ هيوم موقفه بقوله «من العبث أن نسأل ما إذا كان يوجد جسم أم لا فيجب أن نسلم بوجوده في كل تفكيرنا»[١٣]، لكنه حين يتساءل عن المبررات التي تدعونا إلى هذا التسليم بوجود الأجسام لا يجدها دقيقة كافية. كل ما لدينا من معطيات عن وجود العالم هي انطباعاتنا الحسية عن صفات الأجسام، وإذن فتصورنا عن أي جسم ليس سوى مجموعة انطباعاتنا الحسية عنه. كل معنى وجود البرتقالة التي أراها الآن أمامي هو حصولي على انطباعات عن لونها ونعومة ملمسها

(١٣) Hume, A Treatise of Human nature, B K I, P tiv, Sec. 2, P 187.

وحلاوة طعمها ونحو ذلك. ولا يوجد أساس للانتقال من هذه الانطباعات الذاتية للشخص المدرك إلى وجود أي شيء في الخارج مستقلاً عني أو عن انطباعاتي. وكما أن الإنسان يعتقد بوجود أشياء خارجية دون أي أساس، فإنه يعتقد أيضاً أن لهذه الأشياء وجوداً متصلاً له ديمومة، لكن هيوم لا يجد أي أساس مقنع للاعتقاد بهذا الاتصال والديمومة، لأي كل انطباع قائم بذاته مستقل عن أي انطباع آخر، ولذلك حين يتساءل عن تفسير هذا الاعتقاد الخاطىء، يجيب بدور الخيال: إذا تتابعت انطباعات عدة عن شيء واحد في أوقات مختلفة ونلحظ تشابهها فإننا نتخيل أن الانطباع الأول دام في الزمن، لقد تعود الخيال إضفاء نوع من الثبات لموضوعات الإدراك الحسي. لكن ينبغي ألا نجعل الخيال أساساً للاعتقاد بديمومة الأشياء[١٤].

جـ - ويطبق هيوم نفس المنهج على وجود النفس الإنسانية فيقول أن كل ما لدينا عنها هو انطباعات عن قدراتي العقلية من إحساس وإدراك وتذكر وتخيل ومقارنة وتجريد ونحو ذلك، وإذن فكل تصوري عن النفس ليس إلا مجموعة مركبة من هذه الانطباعات، ولا يوجد لدينا سبب يدعونا إلى الاعتقاد بأن وراء هذه العمليات نفس جوهرية يمكن وصفها بالمادية أو اللامادية والخلود أو الفناء. نلاحظ هنا أن هيوم ينكر جوهرية النفس، لكنه لا يزال يجعل للحياة النفسية والعقلية واقعاً متمايزاً عن أعضاء البدن، وذلك تحت تأثير ديكارت[١٥]. ولعل هذا هو ما يفسر لنا إحساسه بالحسرة والحيرة حول هذا التصور للنفس، فذكر في تذييله لكتابه «مقال في الطبيعة الإنسانية» لديّ مبدأن لا استطيع التوفيق بينهما كما أن ليس في قدرتي رفض أحدهما، وهما أن كل انطباعاتنا متميزة، وأن العقل لا يدرك أي علاقة حقيقية بينها[١٦]. وكان يقصد بتميز الانطباعات بعضها عن بعض أن كل حادثة نفسية أو عقلية يمكن تصورها بوضوح وكل ما يمكن تصوره مستقلاً يمكن أن يوجد مستقلاً، وليس بحاجة لأي شيء آخر ليهبه الوجود. ومن جهة أخرى لم ير هيوم أي

---

(١٤) المرجع السابق ص ١٨٨ - ١٨٩، ١٩٣.

(١٥) المرجع السابق، الكتاب الأول، الجزء الرابع، الفقرة السادسة ص ٢٥١ - ٢.

(١٦) المرجع السابق، التذييل ص ٦٣٦.

علاقة ضرورية بين انطباع وآخر بمعنى أنه لا يمكن استنباط انطباع من آخر. وبعبارة أخرى لم يستطع هيوم تفسير كيف ألّفت الانطباعات المختلفة عن حالاتنا العقلية ما نسميه النفس. في وحدتها وانتمائها إلى شخص واحد.

د ـ وإن قيل أن من الواضح أن نستدل على وجود الأشياء في العالم المحسوس استدلالاً عليّاً من انطباعاتنا الحسية، نجد هيوم مستعداً للإجابة بنظريته الجديدة في العلية. ليس مبدأ العلية ـ وهو القول أن لكل حادثة علة ـ مبدأ منطقياً يستحيل نقضه إذ لا نستطيع استنباط معلول من علته لا يمكننا استنباط الشبع والتغذية من عناصر الغذاء، كما يمكن استنباط خواص المثلث مثلاً من تعريفه، وليس العلية فكرة فطرية إذ سبق لهيوم رفضه لنظرية الأفكار الفطرية. لم ينكر هيوم اعتقادنا بالعلية لكنه ينكر أن يكون لمبدأ العلية ضرورة منطقية أو أنه فطري، يفسر هيوم اعتقادنا بالعلية من تتابع متكرر منتظم لحادثتين في إدراكنا الحسي فيؤدي هذا التتابع إلى تكوين «عادة عقلية» عن هذا الارتباط، لدرجة أننا حين نرى الحادثة أ في المتسقبل نتوقع أن تتبعها الحادثة ب، ولذا فالضرورة هنا تجريبية أو نفسية، لكن العادة لن تكون أساساً مقبولاً للبرهان على أن لكل حادثة علة في العالم الفيزيائي أو العالم النفسي. وتصبح الانطباعات الحسية كائنات مستقلة بغير حاجة إلى علة كما سبق القول ويصبح عالم الانطباعات هو ما نعرفه كما يصبح ستاراً حديدياً يحجب عنا عالم الأشياء وهنا يتحول عالم الظواهر عند الشكاك القدماء الذي يتمثل في العالم المحسوس ذاته عالم انطباعات ذاتية عند هيوم يمنعنا من الوصول إلى هذا العالم المحسوس.

هـ ـ يضيف هيوم موقفاً جديداً صلباً لا يزال تأثيره على الفلاسفة والعلماء طاغياً حتى اليوم، وهو بذر الشك في عمومية القوانين العلمية وفي المنهج الاستقرائي. وقد صاغ هذا الموقف حين ناقش اعتقادنا باطراد الحوادث في الطبيعة، أي اعتقادنا بأن الحوادث الطبيعية سوف تحدث في المستقبل بنفس الطريقة التي حدثت الحوادث المشابهة لها في الماضي والحاضر، وهذا الاعتقاد فرض أساسي أو مصادرة أساسية لدى العلماء لتبرير عمومية القانون. يبدأ هيوم بصياغة هذا الاعتقاد بقوله «الأمثلة أو الحالات التي ليس لدينا عنها خبرة تجريبية

يجب أن تشبه تلك الأمثلة أو الحالات التي لدينا عنهـا تلك الخبـرة، وأن أمـور الطبيعة تجرى دائماً باطراد وبنفس الطريقة»[١٧].

ويتخذ هيوم هذا المبدأ مقدمة كبرى في حجة ليصل إلى حكم عن الأشياء التي لم نلاحظها بعد. لم ينكر علينا هذا الاعتقاد لكنه لا يجد له تبريراً. لا نعرف هذا المبدأ بحدس وإلا نكون قد عرفناه بطريقة قبلية (إذ سمح هيوم بمعرفتنا القبلية لقضايا الرياضيات البحتة ومبادىء المنطق)، ولم نعرفـه باستنبـاط لأننـا لا نجـد تناقضاً حين ندرك تغيراً أو فجوة في مسيرة الظواهر الطبيعية، ولا نعرفه بملاحظـة حسية لأنه ليس مشتقاً من انطباعات، ولا ملاحظة لما لم يحدث بعد[١٨]. والواقع أن أساس هذا الاعتقاد هو العادة التي تيسر لنا الانتقال من الاطراد الملاحظ في الماضي والحاضر إلى توقع الشبيه في المستقبل، وليست العادة كما قلنا أساسـاً لإقامة برهان محكم. ويميز هيوم هنا بين اعتقاد نتمسك به من جهة وإصدار قضية صادقة من جهة أخرى، اطراد الحوادث اعتقاد ولا يعبر عن حكم نصفه بالصدق. ولئن قيل أن الاعتقاد صادق بدليل أننا لو انتظرنا المستقبل لتحقق فإن هيوم يقول أن ذلك مصادرة على المطلوب.

نستنتج من كل ما سبق أن الإنسان ـ عنـد هيوم ـ حائـر بين شك مطلـق لا يستطيع رفض حججه، وميل طبيعي للاعتقاد في وجود عالم طبيعي وفـي اطـراد الحوادث الذي يعتبر أساس عمومية القوانين العلمية، ولا يمكن الدفاع عن هذا الميل في إطار تعوّد.

١٢ ـ مواجهة الشك المطلق:

أ ـ لم يترك الفلاسفة في كل عصر موجة الشك في إمكان المعرفة الموضوعية دون مواجهة وهجوم، فقد سبقت الإشارة إلى هجوم أفلاطون على موجة الشك عند السوفسطائيين، وهجوم أوغسطين على الشكاك الرومان، وهجوم ديكارت في فجر العصر الحديث على الشك المقيم. لكن الفلاسفة المحدثين ـ بعد ديكارت ـ

(١٧) المرجع السابق، الكتاب الأول، الجزء الثالث، الفقرة السادسة ص ٨٩.
(١٨) نفس المرجع والصحيفة.

والمعاصرين وجدوا في هيوم وشكه المطلق خصماً خطيراً ينبغي مواجهته. نلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة أدركوا قوة حجج هيوم ـ ومن ورائه كل الشكاك ـ وصلابتهما كما أدركوا أن من الصعب مواجهة حججه واحدة بعد واحدة ودحضها، ولذلك حاولوا تجنب موجة الشك أو التهرب منها بطريق جدلي، وذلك بالبدء بالتسليم بإمكان إقامة معرفة موضوعية عن العالم، وهذا ما تبرره خبرتنا الإنسانية اليومية وتراثنا العلمي، وأن إنكار هذه البداية يضعنا في موقف لا يمكن الصبر عليه وينبغي تجنبه. فقاموا بحجج بديلة تقنعنا بطرد الشك عنا، وما دامت حجج أنصار المعرفة الموضوعية ليست براهين بالمعني الدقيق، فإن لك أن تختار بين حجج الشك وحجج اليقين أيها أكثر إقناعاً. ونلاحظ هنا نقطة جديرة بالتسجيل وهي أن أنصار المعرفة الموضوعية من المحدثين والمعاصرين تجنبوا الحديث عن معرفة لحقيقة العالم وطبيعته وكانوا في أشد الحذر في افتراض عوالم أخرى، وإنما وجهوا حججهم نحو إمكان إقامة معرفة موضوعية يقينية أو احتمالية عن عالم الظواهر ـ وذلك نصر جزئي لموجة الشك.

ب ـ وقد اخترنا ثلاثة نماذج من الفلاسفة والمواقف تواجه شك هيوم بوجه خاص ومذهب الشك بوجه عام وهي دفاع كنط عن إقامة معرفة موضوعية للعالم المحسوس، والدفاع عن أقامة قضايا تجريبية يقينية تبدأ من منطلق الإدراك العام أو الموقف الطبيعي للإنسان العادي عند توماس ريد وجورج مور، والدفاع عن واقعية العالم الفيزيائي عند كارل بوبر.

١٣ ـ إمكان المعرفة الموضوعية للعالم الفيزيائي:

أ ـ يمكننا ذكر نقطتين في فلسفة كنط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) هدفهما تجنب حجج أنصار الشك المطلق بطريقة غير مباشرة (لأن كنط كان يهدف أساساً إلى الرد على مواقف هيوم التجريبية) وهما أن المقولات أو التصورات القبلية في العقل الإنساني معيار موضوعية الإدراك الحسي والمعرفة العلمية، وتقديم برهان جديد على وجود العالم الفيزيائي. ونبدأ بالنقطة الأولى. لقد تابع كنط بعض الفلاسفة السابقين مثل أفلاطون وديكارت وليبتنز في وجاهة افتراض عالم آخر وسماه «العالم المعقول» أو «عالم الأشياء في ذاتها» لأسباب خلقية ودينية، لكنه أصر

على أنه لا معرفة لنا به سوى مجرد وجوده.

وقد يكون الدافع لهذا الموقف تأثير موجة الشكاك فيه، وقد يكون اعتقاده ـ تحت تأثير جون لوك ـ بأن العقل الإنساني محدود المعرفة بعالم الظواهر لكنه عاجز عن معرفة ما وراء عالم الظواهر. ومن جهة أخرى رأى كنط أن في قدرتنا إقامة معرفة موضوعية صادقة عن عالم الظواهر. بدأ ـ مثل التجريبيين ـ من القول أن انطباعاتنا الحسية هي المصدر الأول الضروري لكل معرفتنا، ويفضل تسمية هذه الانطباعات «الحدوس الحسية». واتفق مع التجريبيين أيضاً في أن كل حدس نستقبله من حاسة ما متميز مستقل عن حدوس الحواس الأخرى وأن الحدوس الحسية متباعدة بعضها عن بعض. واتفق مع التجريبيين ثالثاً في أن هذه الحدوس ذاتية تختلف من فرد لآخر ولا موضوعية فيها. لكن رأى بعد ذلك أن الذاتية والموضوعية تصوران متضايفان، أي إذا سلمنا بوجود شيء ذاتي فذلك يتضمن وجود شيء آخر موضوعي، والآن أين نجد الموضوعية؟ لا نجدها في عالم الظواهر لأن كل ما يصلنا منه حدوس حسية ذاتية، يبقى أن نجد الموضوعية في الذات أو العقل الإنساني. ويدافع كنط عن تلقائية العقل في حصوله على تصورات قبلية أو مقولات غير مستمدة من التجربة وظيفتها توحيد تلك الحدوس الحسية وربط بعضها ببعض. لا تحقق هذه الحدوس في ذاتها إدراكاً حسياً، ولكي يتم الإدراك الحسي يجب أن تضاف إلى هذه الحدوس تلك المقولات. ليست المقولات كائنات مكانية في العقل وإنما هي استعداد طبيعي كامن يثيره ويوقظه استقبال الحدوس لتعطيها وحدة وموضوعية. فأذا نظرنا نظرة فاحصة لأي حكم إدراكي حسي بسيط مثل «هذه البرتقالة صفراء اللون» فإني أكون استقبلت حدساً عن لونها، وينشط الخيال لإضافة حدوس أخرى عن طعمها وملمسها من خبراتي السابقة، لكن هذا الحكم يتضمن أيضاً قضية قبلية لا نعي بها بوضوح مثل «كل شيء له صفات» أو «كل صفة إنما هي صفة لشيء»، وهذه هي مقولة الجوهر أيقظتها من كونها تلك الحدوس الحسية. وأدرك كنط بوضوح أنه لا توجد ضرورة منطقية في وجود المقولات، لكن لها ضرورة معرفية بمعنى أننا إذا رفضناها يستحيل الحصول على إدراك حسي ومعرفة. وقل مثل ذلك في قضايا بسيطة أخرى مثل «من الممكن أن

يسقط المطر غداً» أو «من الضروري أن يكون الجسم ممتداً في مكان» ونحو ذلك. الإمكان والضرورة والاستحالة والوحدة والكثرة إلخ تعبر عن مقولات قبلية يضيفها العقل تلقائياً لكي يدرك العالم من حوله ويعرفه، ويكشف استخدامنا للغة عن هذه المقولات(١٩).

ب ـ أما الموقف الثاني الذي يقدمه لنا كنط لمواجهة المتطرفين من الشكاك فهو ما يسميه برهاناً على وجود العالم. فقد أضاف في الطبعة الثانية لكتابه «نقد العقل الخالص» فصلاً قصيراً عنوانه «رفض المثالية» ليدفع عن نفسه اتهام المعاصرين له بالمثالية. فأذا عرفنا أنه فهم المثالية على أنها تسوى بين الوجود ووجود الذات وأفكارها، وأن العالم المحسوس إما أنه لا يوجد وإما أن وجوده مشتق من وجود الذات، فإنه يمكننا اعتبار ذلك الفصل بمثابة رد على الشكاك، وخاصة شك هيوم. زعم كنط في هذا الفصل أنه قدم برهاناً على وجود مستقل واقعي للعالم المحسوس وأننا ندركه إدراكاً مباشراً وأن معرفتنا له يقينية. ويوجز برهانه أولاً في قضية موجزة وكأنها منطوق مبرهنة هي «مجرد الشعور بوجودي ـ وهو شعور محدد تحديداً تجريبياً ـ يبرهن على وجود الأشياء في المكان خارجة عني».

وفيما يلي إيجاز برهانه:

١ ـ يسلم كل إنسان أنه يعي وعياً مباشراً بوجوده كائناً مفكراً يتميز عن غيره من الناس والأشياء، بفضل وعي كل منا بتعاقب أفكاره ووجداناته وانفعالاته وإراداته.

٢ ـ حين أشعر بوجودي أشعر بذاتي محددة في زمن.

٣ ـ الزمن صورة بالمعنى الأرسطي ويكتسب مادته من الحدوس الحسية التي استقبلها من الخارج في المكان الذي يكون صورة أخرى.

٤ ـ لا أعي بتعاقب حالاتي الداخلية إلا بمقابلته بشيء ثابت وإلاّ يكون

---

(١٩) انظر Kant, Critique of pure, Reason, B 121 - B 160, translated by N. Kemp smith, Macmillan, London, 1933.

وأيضاً كتابنا كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٦٨، ص ١٢٣ ـ ١٥٩.

إدراك التعاقب أو التغير مستحيلاً.

٥ ـ شعوري بوجودي إذن مرتبط بوجود أشياء ثابتة وهـذه هي الأشياء في المكان، أو أن شعوري بوجودي يستلزم إدراك أشياء ثابتة في المكان. ولئن قيل أن الاعتقاد بالأشياء في المكان نتيجة خيال ووهم فإن كنط يرد بقوله أن التسليم بوجود الخيال يفترض أساساً أن الخيال مضايف لواقع، إن وجد خيـال فلا بد أن يوجد واقع اخترنا منه جزءاً وأتممناه بما ليس بواقع. إذن يوجد عالم محسوس[٢٠].

١٤ ـ فلسفة الإدراك العام

أ ـ لم يكن كنط الفيلسوف الوحيد الذي واجه مذهب الشك عند هيوم، فقد جاء رد فعل آخر لهذا المذهب من توماس ريد T. Reid (١٧١٠ ـ ١٧٩٦) الذي تحمس لتيار الإدراك العام أو الموقف الطبيعي للرجل العادي Common Sense، ويسمى هذا التيار أحياناً المدرسة الأسكتلندية للإدراك العام Scottish Common Sense School نسبة إلى ريد الأسكتلندي الجنسية، وكان معاصراً لهيوم وكنـط في القرن الثامن عشر. والإدراك العام هو مجموعة المواقف الـطبيعية التـي يعتنقهـا الرجل العادي في حياته اليومية عن وجوده ووجود العالم دون مناقشـة أو تحليل ومراجعة، وكل منا وكل الفلاسفة والعلماء رجـال عاديون بهـذا المعنى في غير أوقات بحثهم في تخصصاتهم المختلفة. رأى ريد أن الحقائق نوعان: ضرورية وحادثة، ومن أمثلة الأولى بديهيات الرياضيات وقواعـد المنطـق وقواعـد النحـو ومبادىء الأخلاق ونحكم عليها بالصدق وليست موضع شك ووسيلتنا إلى تصديقها إدراكنا لها بالحدس وأننا نحس بالتمزق والحيرة إن وضعناها موضـع التسـاؤل. ومن أمثلة الحقائق الحادثة اعتقادي بوجودي، وهويتي وديمومتي، وأن ما أدركه بحواسي حق، وأنه يوجد عالم فيزيائي مستقل عني، وندركه جميعاً بحواسنا، وأن العالم مستمر في وجوده حتى حين لا ندركه. وحين يتحدث ريد عن إدراكنا الحسي للأجسام يقول أننا ندركها إدراكاً حسياً مباشراً، وليس إدراكاً غير مباشر عبر الأفكار كما رأى لوك، وأننا نعتقد اعتقاداً راسخاً بوجود هذه الأجسام مستقلة عنـا وعـن

(٢٠) نفس المرجع B 274 - B 279

إدراكنا، ولا مجال للحديث عن وجودها على سبيل الاحتمال كما ذهب لوك أو الشك في وجودها كما ذهب هيوم. وسوف نوضح رأي ريد في الإدراك الحسي المباشر للأجسام في الفصل القادم. لكن تهمنا الآن الإشارة إلى اعتراضات ريد على لوك وهيوم في بذر موجة الشك في وجود الأشياء الخارجية، وأهمها اعتراضان: خلط هذان الفيلسوفان بين الإحساس Sensation والإدراك الحسي Perception ووجوب التمييز بينهما، وتعلق الحواس وعملية الإدراك الحسي بوجود أشياء خارجة على الذات. ففيما يخص الاعتراض الأول يقول ريد أن كل إدراكاتنا الحسية تقريباً تصاحبها إحساسات تتعلق بها. وأننا في حياتنا اليومية كثيراً ما نعطيهما اسماً واحداً مثلما نتحدث عادة عن سماع الجرس أو سماع الصوت، أو حين أحس بالألم بضغط يدي على منضدة من جهة وإدراكي لصلابة المنضدة من جهة أخرى. ومن ثم فقد يسهل الخلط بين الإحساس والإدراك لكن يجب التمييز بينهما. خذ مثالاً آخر يضربه ريد: حين أحس برائحة ذكية صادرة عن اقترابي من وردة مثلاً فإن هذا الإحساس في ذاته لا يفترض وجود وردة وإنما الإحساس هو مجرد الوعي به مستقلاً عن وجود مصدره. أما الإدراك الحسي للوردة فهو إدراك لشيء خارجي مستقل عني، وأن صاحبه ذلك الإحساس بالضرورة. نعم ميز لوك بين الإحساس والإدراك أو بين الأفكار والأشياء لكنه جعل الأفكار هي الموضوع المباشر للإدراك ثم أصل إلى وجود الأشياء باستدلال علّي من هذه الأفكار ولا يقين في الاستدلال العلّي. وهنا يقول ريد أن هذه الإحساسات أو هذه الأفكار لا نعيها بوضوح حين ندرك الأشياء وأنها لا ترتبط بوجود أشياء خارجية بالضرورة.
وفيما يخص الاعتراض الثاني الذي يتقدم به ريد لدفع الشك في وجود الأجسام فهو قوله أن استخدام الحواس موّجه دائماً إلى أشياء خارجة على الذات، وأن الإدراك الحسي له موضوع خارجي دائماً، كما أن الإدراك الحسي يتضمن اعتقاداً مباشراً بوجود أشياء خارجة على الذات، وأن هذا الاعتقاد ميل راسخ فينا ويعبر ريد عنه بقوله أن هذا الاعتقاد من فعل الطبيعة[٢١]. وسوف نجد فيما بعد أن ميرلو بونتي

(٢١) انظر: T. Reid, Essay on the Intellectual powers of Man, Essay II, chs, XIV, XVI, XVII.
وأيضاً: Ayer and Winch (editors), British Empirical philosophers Locke, Hume, Reid and Mill =

يتخذ موقفاً شبيهاً بموقف ريد وإن كانت صياغته أكثر إحكاماً وتطويراً وتأثيراً.

ب ـ ولقد تطورت فلسفة الإدراك العام أو الموقف الطبيعي للرجل العادي في القرن العشرين بفضل الفيلسوف الإنجليزي المعاصر جورج مور G. E. Moore (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨) الذي يسمي أحياناً «فيلسوف الفلاسفة»، بسبب تناوله مشكلات الفلسفة من طريق تحليله لنظريات الفلاسفة، وفي ذلك يقول «لا أظن أن العالم أو العلوم أوحت إليّ بأي مشكلات فلسفية، إن ما أوحى إليّ بها هو ما قاله الفلاسفة عن العالم والعلوم»، ولذلك كان مور رائد فلسفة التحليل منذ بدء القرن الحالي. اهتم مور أيضاً بموجات الشك المختلفة وأحسّ أنها على خطأ، ودخل إلى مهاجمتها من باب الإدراك العام، يوضحه أكثر مما فعل توماس ريد، ويعطي سمات تميز قضايا ومعتقدات الرجل العادي، ولم يذهب فقط إلى القول بإمكان البرهان على وجود العالم الفيزيائي بطريقة بسيطة للغاية، وأن لدينا معرفة موضوعية لهذا العالم، بل ذهب إلى قول جريء ثار فيه على تراث الفلاسفة وهو قوله أن بعض القضايا التجريبية صادقة يقيناً لا احتمال فيها ولا شك بشأنها، بعكس ما انتشر بين الفلاسفة من أن اليقين لا يلتمس إلا في الرياضيات البحتة والمنطق، وأن كل القضايا التجريبية أو الحادثة احتمالية الصدق فقط. ولا بأس في هذا السياق من القول أن مور وصل إلى هذه المواقف بعد ما ثار على المذاهب المثالية التي نشأ عليها وكان معتقداً بها، خاصة مثالية برادلي المعاصرة له، واتخذ الواقعية مذهباً في مقابل المثالية.

جـ ـ يوضح مور قضايا الإدراك العام بأمثلة حية صارخة: أنا أعرف أن لي بدناً من نوع معين هو البدن الإنساني، والبدن الإنساني بدن شخص له خبرات من نوع معين كتلك التي أكابدها كل يوم وكل لحظة، وهناك أشخاص آخرون لهم خبرات شبيهة بخبراتي في نوعها، كما توجد أجسام مستقلة عني وعن إدراكي لها، وقد ولدت من سنوات خلت ولا زلت أعيش على هذه الأرض، وأن الأرض ذاتها

= PP. 519 - 541 Routledge and Kegan Paul, London, 1952.

وأيضاً: A. Bahm, Philosophy An Introduction, PP. 36 f, chapman and Hall, London, 1953.

موجودة منذ قرون كثيرة جداً قبل أن يوجد بها الإنسان ، وأن الكوكب والنجوم تدوم في حركاتها في الفضاء حتى لو لم أرها ، إنـي أرى أشياء وأسمـع أشياء أخـرى وأتـذكر حوادث ماضية . هذه القضـايا صادقـة يقينـاً بل يجـب اتخاذهـا نمـوذج الصدق ، وأن أحكم بالكذب على ما يعارضها من أقوال الفلاسفة ، ولقـد وضـع مـور سمتين أساسيتين لهذه القضايا تميزها من غيرها وهما الإجماع والإلحـاح . ولذلك نقول عن الاعتقاد بوجود الله أو بحياة أخرى بعد الموت أنها ليسـت من قضايا الإدراك العـام لأنـه لا يوجـد عليهمـا إجمـاع . ومعنـى الإلحـاح أن لتلك المواقف قدراً من الرسوخ في أنفسنا يبعد عنها الشك وأنه يطالعنا تأثيرها وطغيانها في كل حياتنا ولولم نع ذلك بوضوح . يلاحظ مور أيضاً أنه توجد قضايا نعتقد بها ويمكن البرهان عليها ، وقضايا أخرى نعتقد بها ولا نستطيع البرهان عليهـا ، لكن عجزنا عن البرهان عليها لا يعني أن نشك فيها أو نتردد في قبولها . يجب أن يبدأ كل برهان من قضايا أولية نسلّم بها بلا برهان ، وإلا لا يبدأ برهان ، وقضايا الإدراك العام من هذا النوع الثاني من القضايا إذ هي نقطة بدايتنا . لا أستطيع أن أبرهن لك على أنيَ أمسك قلماً وأكتب به على بعض الأوراق ، لكن قصور البرهان لا يشككني في الواقعة(٢٢) . ثم يقدم مور بعد ذلك برهاناً بسيطاً على وجود العالم : حين أرفع يدي إلى أعلا وأقول «هذه يد» ، ثم أرفع يدي الأخرى وأقول «هذه يد أخرى» ، ثم أقول «توجد على الأقل يدان في العالـم» فإني أكون قد برهنت على وجود العالم الخارجي ، وأي محاولة لتشكيكي في أن لي يدين محاولة عابثة(٢٣) .

د ـ يمكننا أن نلتمس هجوم مور على أنصار الشك المطلق والشك المنهجي على السواء في محاضرة مغمورة عنوانها «اليقين» ، وكان هدف مور تقـرير يقين بعض القضايا التجريبية . وفي ذلك يقول أنا الآن أمامكم في هذه الغرفة ولسـت جالساً في الهواء الطلق ، أنا الآن واقف ولست جالساً ولا مضجعاً ، مرتد ملابسي

---

(٢٢) انظر مقال جورج مور A Defence of common Sense ونشر في :
Muirhead (ed.), Contemporary British Philosophy, Vol. 2, Allen and Unurn, Londo, 1925

(٢٣) انظـر مقـال مور A Proof of An External World ونشـر أولاً في : Proccedings of the British Academy عام ١٩٣٩ ثم نشر بعد ذلك في Findlay J. N., ed., Studies in Philosophy. London, 1966,

ولست عارياً، وأتكلم بصوت مرتفع ولست أغني أو أهمس ولست صامتاً. في يدي أوراق مكتوبة أقرأ منها ويوجد أمامي مستمعون. هذه قضايا تجريبية أقررها وأعتقد بصدقها يقيناً ولا أشك فيها. من السخف أن أقررها على نحو يحتمل الظن أو الاحتمال. من السخف أن أقول «أظن أني موجود في الغرفة لكني لست موقناً». نعم توجد حالات يقبل فيها الظن إذا صدرت هذه الخبرات عن شخص مصاب بفقدان الذاكرة أو بالفصام، لكنها أن صدرت عن شخص سويّ فلا مجال للظن، وتوجد حالات أخرى يقبل فيها الظن إذا دخل شرط الجهل لكنها لا تكذب إذا توفر شرط المعرفة. بل تدل هذه القضايا التجريبية على وجود العالم، لأني حين أقول «أنا الآن واقف» فإني أقول ضمناً إن لي بدناً، وحين أقول «أنا الآن قائم في الغرفة فإني أقول ضمناً بوجود علاقات مكانية مع شيء خارجي وهو الغرفة. فإذا عرفت يقيناً صدق هذه القضايا وإذا كانت تتضمن وجود عالم خارجي لزم أن أعرف أن هذا العالم موجود[٢٤].

١٥ ـ كارل بوبر والواقع الحيّ:

كارل بوبر K. Popper (١٩٠٢ ـ) من كبار المناطقة النمسويين المعاصرين وفلاسفة العلم وعلماء مناهج البحث في مختلف العلوم وله مواقفه الثورية الأصيلة في هذه المجالات، كما أن له مواقف أبستمولوجية وميتافيزيقية لها أهميتها نذكرها في فصل لاحق. وقد أثر بنظرياته على كثير من الفلاسفة المعاصرين من ذوي الاتجاهات الفكرية المختلفة. يزعم أنه فيلسوف تجريبي يصحح ويطور التجريبات السابقة كما يعلن أنه فيلسوف واقعي بمعنى أن للعالم الخارجي وجوده المستقل عنا وعن إدراكنا له وتأثرنا به، وبمعنى افتراض وجود عالم فكري مستقل عنا وعن العالم الفيزيائي له واقعيته[٢٥]. ومن منطلق اعتقاده بالواقعية بالمعنى الأول دافع عن إمكان المعرفة الموضوعية للعالم

---

(٢٤) نشرت هذه المحاضرة بعد موت مور في كتاب ضمّ محاضرات ومقالات أخرى بعنوان: G.F. Moore, Philosophical Papers, Routledge and Kegan Paul, London, 1959 PP. 227 - 251.

انظر أيضاً كتابنا: مناهج البحث الفلسفي، مطبوعات جامعة بيروت العربية ١٩٧٤ ص ٨٧ ـ ٩٨.

(٢٥) انظر الفقرة ٣٩ هـ.

الفيزيائي مهاجماً موجة الشك المطلق. ويقدم عدة حجج للدفاع عن هذه المعرفة نذكر منها ما يلي. أوضح دليل على واقعية العالم هو توفر المأكولات والأطعمة، وهذه أساس إحساسنا الحيّ بالواقع الفعلي. نجد أشياء كثيرة تقاومنا ولا نستطيع تجاهلها كالأحجار والأشجار وبني الإنسان. بل أن استجابتنا لهذه الأشياء بما تتضمن من إحساسات ذاتية بحلاوة طعم المأكولات أو مرارتها وبصلابة الأشياء الأخرى وإحساساتنا بآلام الجسد دليل قوي على وجود الأشياء خارجاً عني. هناك موجودات أخرى تغمرنا بوجودها مثل اللغة وممارستنا لها وما نتج بفضلها من آداب وفنون. اللغة في أساسها وصفية: إنها تصف الواقع الخارجي عني. وأليست قرارات الدولة وقوانينها تخبرنا بشكل صارخ بوجود واقع حي؟ وأليس البحث العلمي ظاهرة حيّة أخرى، فما موضوعه؟ موضوعه عالم خارجي وعالم مناشط الناس الآخرين. ثم لا ينسى بوبر تأكيد أنه لا يوجد برهان محكم حاسم على هذه الواقعية أو على دحض حجج الشكاك كما لا يوجد برهان حاسم على دحض الواقعية، لكن لدينا تبريرات لها قيمتها نتخذها أساساً للاعتقاد بالواقعية. نحاول في العلوم أن نصف الواقع ونفسره ونقدم ما يسميه بوبر «نظريات تخمينية ظنية» Conjectural theories وهي نظريات نأمل في صدقها أو أنها فروض معقولة، لا ندّعي لها اليقين لكننا نصفها بالاحتمال[٢٦].

١٦ ـ خاتمة:

أ ـ إذا أردنا أن نتساءل عن مدى تأثر الفلسفة المعاصرة بالإجمال بموجة الشك ـ سواء منها المتطرف أو المعتدل ـ فماذا نقول؟ وقد نلقي السؤال بعبارة أخرى: هل جاءت الفلسفة المعاصرة بالإجمال في صف الشك أو في صف إمكان المعرفة الموضوعية؟ لكي نحاول إجابة هذا السؤال يحسن أولاً أن نعيد إيجاز أهم مواقف الشكاك فيما يلي:

١ ـ لا سبيل لنا إلى تقديم برهان محكم دقيق على وجود العالم الفيزيائي.

٢ ـ لكن يمكن التسليم بوجود هذا العالم في حياتنا العملية، ونسميه عالم

(٢٦) انظر K. Popper, objective knowledge, An Evolutionary Approach, Oxford University press, London, 1972. PP. 37 - 41.

الظواهر، لكي نحقق طمأنينة النفس حين نريد أن نحيا في عالم نتلاءم ونتكيف معه ونستجيب له.

٣ ـ تقوم معرفتنا لهذا العالم ـ على المستويين النظري والعملي ـ على الإدراك الحسي أو على الانطباعات الحسية، ومن ثم فهذه المعرفة ذاتية نسبية تختلف باختلاف الناس والظروف والأزمنة، أو على أفضل تقدير هي معرفة احتمالية لا تبلغ درجة اليقين.

٤ ـ وما دامت المعرفة ذاتية أو احتمالية فلا يمكننا الوصول إلى معرفة طبيعة هذا العالم الفيزيائي.

٥ ـ ونتيجة لذلك لا معنى ولا جدوى من إقامة نظريات ميتافيزيقية ولاهوتية عن تصورنا لحقيقة الوجود، بل يجب رفض هذه المحاولات رفضاً تاماً. والآن نتساءل إلى أي مدى تقبل الفلسفة المعاصرة بالإجمال هذه المواقف؟

ب ـ لقد حقق الشكاك نصراً أكيداً حين اعترف كل الفلاسفة المحدثين والمعاصرين باستحالة تقديم برهان محكم دقيق منطقياً على وجود العالم الفيزيائي، باستثناء عدد قليل من الفلاسفة مثل كنط وريد ومور وميرلو بونتي. لكنا نلاحظ أن موقف الشكاك لا يضعف بهذه الاستثناءات لأن حجة كنط الأساسية في برهانه على وجود العالم تستند إلى التسليم بوجود المقولات ـ وخاصة مقولة العلّية ـ في العقل وهي ما يرفضه الشكاك، ويرى الشكاك في حجج ريد ومور ـ وهي البدء بالمصادرة على مواقف الرجل العادي الراسخة دون نقد وتمحيص ـ مصادرة على المطلوب، كما يقف الشكاك من حجة ميرلو بونتي نفس الموقف.

جـ ـ يحقق الفلاسفة المعاصرون نصراً مؤزّراً على الشكاك حين يبرهن المعاصرون على إقامة معرفة يقينية في مجالات الرياضيات البحتة والمنطق. ينعقد الإجماع الآن على أن قضايا الرياضيات البحتة تحصيلات حاصل، ولا تخبرنا بشيء عن الواقع، وأن بعضها واضح بذاته وبعضها الآخر صادق يقيناً باستنباط من تلك القضايا البديهية الواضحة، وأن إنكارنا لها يوقعنا في التناقص، وإذن يعود صدق قضايا الرياضيات إلى صدق المبادىء الأساسية للمنطق. أما مبادىء

المنطق فهي يقين في ذاتها ولا تحتاج إلى أي أساس يسبقها، ويؤيد يقينها استخدامنا للغة التي تنطوي بعض مفرداتها على معان ثابتة مثل أدوات السلب والشرط والعطف والفصل ونحو ذلك. أضف إلى ذلك أن الشكاك لا يعترضون على وجوب الاتساق في التفكير، بل هم يطالبون به، لكن هل الاتساق شيء آخر غير التفكير في إطار التناقض، ولعلنا نتذكر هنا قول أرسطو الصائب إن من الغباء أن تحاول البرهان على كل شيء، وقوله إن الشك المطلق يجعلنا لا نتفوّه بكلمة.

د ـ نأتي الآن إلى نصر جزئي لكلا الشكاك وأنصار الموضوعية في المعرفة، يرى أغلب الفلاسفة المعاصرين أن بإمكاننا الوصول إلى معرفة موضوعية عن العالم الفيزيائي، وأن هذه المعرفة الموضوعية معرفة احتمالية لا تصل إلى يقين معارفنا في الرياضيات البحتة والمنطق. وتوجد عدة معان للمعرفة الاحتمالية، فمنها أن احتمال صدق القضايا التجريبية عن العالم أكثر من احتمال كذبها، ومنها أن القضايا التجريبية حادثة ممكنة الصدق لكن لا ضرورة لها بالمعنى المنطقي، ومنها مطابقة صدق القضايا التجريبية لحساب الاحتمالات التي تحسب احتمالات ما يقع ويحدث ونحو ذلك. ونموذج هذه المعرفة الاحتمالية قوانين العلوم التجريبية، لكن يدخل في هذه المعرفة أيضاً ما يصل إليه فلاسفة العلم من قضايا فلسفية عن تركيب العالم الفيزيائي، رغم أنها لن تكون قضايا تجريبية بالمعنى الدقيق، مثل تأملات الفلاسفة عن حدوث الكون أو قدمه، وعن الحتمية واللاحتمية، وتغلغل مبدأ العلية كليّاً أو جزئياً ونحو ذلك. ومن جهة أخرى يعتبر هذا المجال من المعرفة نصراً جزئياً في نفس الوقت لأنصار الشك الذين قضوا على أي أمل في بلوغ اليقين فيما نعرفه عن هذا العالم، كما قضوا على أي أمل في اكتشاف طبائع الأشياء.

هـ ـ هنالك مجال آخر يعبر عن نصر جزئي لكل من أنصار الشك وأنصار المعرفة الموضوعية، وإن كانت ترجح كفة الأخيرين قليلاً أو كثيراً، وهو مجال البحث الميتافيزيقي. ما البحث الميتافيزيقي؟ له مجالات مختلفة، فقد يكون البحث القبلي في الوجود وأنحائه، وافتراض عالم معقول أو عوالم معقولة بالإضافة إلى العالم الفيزيائي، أو النظر إلى هذا العالم الفيزيائي من وجهات نظر

قبلية، وقد تكون أفضل صياغة لهذا المجال قول جورج مور أنه «محاولة إقامة حقائق عامة عن الكون ككل مما لا يسمح بالتحقيق التجريبي»، وقد يكون مجال البحث الميتافيزيقي وجهة نظر إلى العالم الفيزيائي تعطيك حججاً مقنعة أو أكثر إقناعاً أو أقل إقناعاً من وجهة نظر أخرى إلى العالم بحيث لا يمكن تدعيمها ولا رفضها ببرهان منطقي محكم. ويتضمن هذا البحث زعماً بإمكان الوصول إلى معرفة عن حقائق الأشياء وطبيعتها. فإذا تمّ تحديدنا لمجال البحث الميتافيزيقي قلنا باديء ذي بدء أن أنصار الشك يرفضون هذا المجال رفضاً تاماً، فما موقف الفلاسفة المعاصرين؟ الإجابات كثيرة ومتشعبة ومتشابكة. فمن الفلاسفة المعاصرين من نصر الشكاك مثل أصحاب الوضعية المنطقية المعاصرة (رغم أنهم ليسوا شكاكاً في المعرفة) وقالوا أن المبحث الميتافيزيقي ليس فقط مرفوضاً أساساً وإنما قضايا الميتافيزيقا عديمة المعنى، وإن كنا نلاحظ أن هذه الحركة الوضعية حين تطورت سمحت بنوع من الميتافيزيقا مثل ردّ الحالات العقلية والنفسية في الإنسان إلى حالات فيزيائية أو حركات سلوكية. ومن جهة أخرى نجد طائفة أخرى من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين يتحمسون للبحث في الوجود وطبيعته مثل العالم المعقول عند ليبنتز، وجانب من فلسفة كنط والذي يتعلق بمجال الأخلاق والدين، وفلسفة هيجل والهيجليين ودعوتهم إلى المطلق، وفلسفة هوسرل في قدرة العقل على سبر أغوار الوجود وماهياته، وفلسفة العدم عند هيدجر وسارتر ونحو ذلك. ونجد بعد ذلك طائفة من الفلاسفة المعاصرين يقفون موقفاً وسطاً بين الإنكار والتحمس ويدعون إلى ميتافيزيقا لها جذورها في العالم الطبيعي الفيزيائي لكنهم يجاوزون هذا العالم بتأملاتهم المتواضعة، مثلما نجد في تصور رسل للجسم المادي في العالم الفيزيائي كتركيب منطقي من معطيات تجريبية، وفي تصوره لخصوصية الحياة النفسية والعقلية، أو في إنكار فتجنشتين لهذه الخصوصية ودفاعه عن أن الموقف المقبول لتفسير الحياة النفسية في الإنسان هو الاحتكام إلى السلوك الظاهر في البيئة والتعبير عنه بلغة عادية يفهمها الكل، أو في تطوير النظرة إلى تصور العالم المعقول فبدلاً من الحديث عن عالم المثل الأفلاطوني، صرنا نتحدث عن عالم مستقل عنا يسميه فريجه عالم المعاني والحقائق، نكتشفه ولا نخلقه وليس

عالماً مكانياً، لكنا نجد تطوراً مبتكراً في تصور هذا العالم عند كارل بوبر وحديثه عن «عالم ثالث» (غير العالم الطبيعي والعالم النفسي) يضم اكتشافاتنا العلمية ومنجزاتنا الأدبية والفنية. والخلاصة من كل هذه القضايا المبتسرة التي ينقصها الوضوح أن الشكاك لم يؤثروا في بعض الفلاسفة الذين رأوا الاستمرار في التأمل الميتافيزيقي، بل أثروا في البعض الآخر من المعاصرين الذين عزفوا عن التأمل في حقائق الوجود لكنهم أصروا على البحث الميتافيزيقي في حقيقة الفعل الإنساني وفي صياغة تصوراتنا القبلية عن العالم الطبيعي.

و ـ ولنا أن نتساءل أخيراً: أيّهما أكثر تأثيراً على مسرح الفلسفة المعاصرة: أنصار الشك أم أنصار إمكان المعرفة الموضوعية؟ نجيب بإيجاز فيما يلي. يحقق أنصار المعرفة الموضوعية نصراً على الشكاك حين يجمع الفلاسفة والمناطقة والرياضيون المعاصرون على أن قضايا الرياضيات البحتة وقواعد المنطق صادقة دائماً ويقينية. لكن ينتصر الشكاك على خصومهم حين يعترف الخصوم أن من المستحيل تقديم برهان منطقي محكم على أن العالم الفيزيائي موجود أو غير موجود مستقلاً عن إدراكنا ووجودنا. وينتصر أصحاب المعرفة الموضوعية نصراً جزئياً في مجالين هما إجماع الفلاسفة والعلماء المعاصرين على إمكان إقامة معرفة موضوعية عن العالم الفيزيائي لكنها معرفة احتمالية، واقتناع أغلب الفلاسفة المعاصرين بأهمية البحث الميتافيزيقي وتغلغله في شتى فروع الفلسفة بل وضرورته لكثير من العلوم التجريبية والصورية. وهذان المجالان بقدر ما يحققان نصراً جزئياً لأنصار المعرفة الموضوعية يحققان أيضاً نصراً جزئياً للشكاك، بمعنى أن الشكاك أثروا في كل الفلاسفة وجعلوهم أكثر حذراً في إقامة قضايا احتمالية عن العالم ولم يتحدثوا عن يقين هذه القضايا كما أنه لم يعد يوجد من يدّعي الوصول إلى طبيعة الأشياء. أضف إلى ذلك أن الشكاك جعلوا الميتافيزيقيين أكثر حذراً في صياغة نظرياتهم بحيث تنحصر النظريات الميتافيزيقية في نظرة شاملة إلى عالمنا الفيزيائي أو عالم الإنسان ومشكلاته، ولم تعد توجد تأملات في عوالم أخرى.

الفصل الثالث

مُشكلة الإدراك الحسّي

١٧ ـ مقدمة :

موضوع الإدراك الحسي يبدأ به كل فيلسوف يهتم بنظرية المعرفة ، فليس الاهتمام به مقصوراً على الفيلسوف التجريبي ، وإنما يهتم به الفلاسفة التجريبيون والعقلانيون ، والواقعيون والمثاليون على السواء . نجد ذلك عند الهيراقليطيين والسوفسطائيين كما نجده عند أفلاطون وأرسطو ، وعند التجريبيات الإنجليزية الحديثة والمعاصرة كما نجده عند ديكارت وليبنتز وكنط وهيجل ، وإن اختلف بعضهم عن بعض في درجة ثقتنا بالمعرفة التي تصلنا بطريق الإدراك الحسي . ولعل السبب في هذا الاهتمام الكبير بموضوع الإدراك أن الإنسان أولاً وقبل أي شيء آخر كائن حساس ومحسوس ، يبدأ إدراكه لنفسه وللعالم من حوله باستخدام حواسه . ولذلك لم يكن غريباً أن نجد ـ كنط ـ ونصيب العقلانية في نظرية معرفته أكبر من نصيب التجريبية فيها ـ يفتتح «المدخل» إلى كتابه «نقد العقل الخالص» بقضية تاريخية : «تبدأ كل معرفتنا بلا شك من الخبرة لأنه كيف تستيقظ ملكة معرفتنا وتؤدي عملها ما لم تؤثر الأشياء على حواسنا . . . ليس لدينا معرفة سابقة زمنياً على الخبرة ، ومن الخبرة تأتي كل معرفتنا . لكن بالرغم من أن معرفتنا تبدأ من الخبرة فلا

يلزم أنها مشتقة جميعاً من الخبرة إذ تتألف معرفتنا ـ حتى التجريبية منها ـ مما نستقبله من انطباعات ومما تضيفه عقولنا من ذاتها. . . »[1]. وموضوع الإدراك الحسي معقد متشابك الأطراف يجعل البحث فيه مشكلة تتطلب الإيضاح والحل، ولذلك وضع فلاسفة المعرفة نظريات متعددة لتفسيره، وتتعدد النظريات بتعدد الفلاسفة، لكن يمكننا تسجيل أكثر النظريات أهمية، وهي:

١ ـ الواقعية الساذجة.

٢ ـ الواقعية التمثيلية.

٣ ـ نظرية المعطيات الحسية.

٤ ـ النظرية الفنومنولوجية.

٥ ـ نظرية اللغة العادية.

وتحسن الإشارة ـ قبل إيجاز هذه النظريات ومناقشتها ـ إلى أن نسأل عن موضوعات الإدراك الحسي، أو حين ندرك فماذا ندرك؟ لا شك أننا ندرك الأشياء المادية في العالم الطبيعي كالمنازل والأنهار والأشجار والمأكولات ونحو ذلك. لكنا ندرك أيضاً أشياء أخرى مثل سماع أصوات وشم روائح ورؤية اللهب والظلال والصور المنعكسة على المرايا أو على شاشة السينما والتلفاز والصور المعلقة على الحائط، وقد نرى الأبخرة والغازات.

أهم نظريات الإدراك الحسي:

١٨ ـ الواقعية الساذجة:

أ ـ تعبر نظرية الواقعية الساذجة Naive Realism عن وجهة نظر الإدراك العام أو الموقف الطبيعي للرجل العادي، وتسمى أحياناً «النظرية الطبيعية»، وترتبط هذه الواقعية باسم الفيلسوف الأسكتلندي توماس ريد T. Reid (١٧١٠ ـ ١٧٩٦) من فلاسفة القرن الثامن عشر، كمدافع متحمس لهذه النظرة. وقد سبق لنا تعريف هذا

---

(١) Kant, Critique of pure Reason, translated into English by N. Kemp Smith, Macmillan, London, 2 nd Impression, 1933, Introduction to the second edition, B 1 - 2.

الموقف (انظر ١٤ أ). ويمكن التقديم لهذه النظرية بمثال ملموس. حين يجد الرجل العادي أمامه منضدة فإنه يزعم أنه يرى لها لوناً معيناً وشكلاً وصلابة معينة وأنها تدوم في الزمن، وإذا ترك الحجرة وعاد إليها سيجد المنضدة كما كانت، ما لم ينقلها شخص آخر أثناء غيابه. ولا يغير إدراكنا للمنضدة من خصائصها، وأن ما ندركه من المنضدة هو كل حقيقتها، وكل حقيقتها هو ما يبدو لنا منها من صفات، وحين يرى المنضدة عدة أشخاص فإنهم يرون شيئاً واحداً.

ب - يعبر ريد عن موقف الواقعية الساذجة في القضايا الآتية:

١ - ندرك الأشياء المادية في العالم إدراكاً مباشراً دون وسيط فيما عدا استخدام الحواس.

٢ - هذه الأشياء موضوع أكثر من حاسة مثلما ندرك البرتقالة بالبصر واللمس، أو باللمس والذوق.

٣ - لهذه الأشياء عمومية الإدراك بمعنى أنه حين يدرك عدة أفراد منضدة ما فإنهم يدركون شيئاً واحداً.

٤ - لا تمييز بين حقيقة الشيء وما يبدو لنا منه، فمظهره هو حقيقته وحقيقته هي ما يبدو لنا منه.

٥ - للشيء المادي وضع مكاني محدد ثلاثي الأبعاد كما أنه يدوم زمناً، ولذلك لا نقول عن لمعة الضوء حين ندركها أننا ندرك شيئاً مادياً.

٦ - للأشياء في العالم وجود مستقل عن وجودنا وعن إدراكنا لها[٢].

جـ - لقد قدم ريد هذه الصياغة أساساً لتوضيح اختلافه عن نظرية لوك في إدراكنا غير المباشر للأشياء، وليهاجم اتجاه الشك عند هيوم في وجود العالم الخارجي. لكن من المعروف أن لوك قدم نظريته في الإدراك الحسي ليكشف عن

(٢) انظر: Ayer, the central questions of philosophy, PP. 69, 80.

وأيضاً: O' Connor and carr, introduction to the theory of Knowledge P. 91 .

وأيضاً: Bahm, philosophy, an introsuction, PP. 37 - 8 .

قصور الموقف الطبيعي للرجل العادي كنظرية مقنعة في الإدراك الحسي. ومن جهة أخرى نلاحظ أن لدى الشكاك رداً على كل قضية من قضايا الموقف الطبيعي للإنسان كما صاغه ريد. وأول نقد يوجهه الشكاك ـ وكثير من الفلاسفة الذين ليسوا شكاكاً ـ لموقف الإدراك العام هو أن خبرة الإدراك الحسي ذاتها لا تتضمن تلك القضايا السالفة، وإنما هذه القضايا هي أشبه بمصادرات يسلم بها الرجل العادي ولا تقنع الشكاك وغيرهم، ومن أمثلة هذه المصادرات رفض التمييز بين المظاهر والحقيقة في الأشياء المادية، وافتراض وجود موضوعي مستقل عن الإنسان لتلك الأشياء. ومن هنا تبدأ صياغة النظريات الأخرى في الإدراك الحسي كضرورة بعد أن اكتشفوا ثغرات وعيوب موقف الإدراك العام أو نظرية الواقعية الساذجة.

د ـ والنقد الثاني الذي وجهه الفلاسفة لموقف الواقعية الساذجة هو عدم الاهتمام بوضع معيار مقنع للتمييز بين الإدراك الصحيح والخادع. الحق أن الواقعية الساذجة اهتمت بوضع هذا المعيار لكنها لم تعط المشكلة اهتماماً كافياً. رأت هذه الواقعية ضرورة توفر شروط معينة للإدراك الصحيح مثل سلامة الحواس، وسلامة الحالات الجسمية والنفسية للشخص المدرك، وتكاتف الحواس بمعنى تصحيح ما يصلني من حاسة بما يصلني من حاسة أخرى، فمثلاً في حالة المسطرة المغمور جزء منها في إناء به ماء تبدو المسطرة للعين مكسورة لكني أصحح هذا الإدراك بلمس المسطرة وإدراك أنها غير مكسورة، وأن علة رؤية انكسارها هو قوانين الضوء. لكن ماذا تقول الواقعية الساذجة في حالات أخرى توقعنا في خطأ حتى مع تكاتف الحواس واتساقها مثل إحساسي الخاطىء بتحرك القطار الذي أركبه ثم يتبين لي أن القطار المجاور هو الذي تحرك، ومثل رؤية بقعة دم تبدو زرقاء في الأوردة، وحمراء حين يحدث لي جرح، وبيضاء تحت المجهر. لقد أكدت هذه المواقف وغيرها ثغرات وعيوباً في الواقعية الساذجة كنظرية في الإدراك الحسي ـ والحاجة إلى نظريات أخرى تتفادى هذه العيوب.

١٩ ـ نقد الواقعية الساذجة:

لعل أبرز الانتقادات على نظرية الواقعية الساذجة نقدان: أننا لا ندرك الأشياء المادية في العالم الفيزيائي إدراكاً مباشراً لكنا ندركها إدراكاً غير مباشر،

وأننا نميز في تلك الأشياء بين ظواهرها وحقائقها. ونبدأ بالنقطة الثانية. لقد جرى التقليد بين النقاد على تسمية هذه النقطة «حجة الخداع» argument from illusion ، فما هي هذه الحجة؟ هي القول أن كثيراً مما نحكم عليه إنه إدراك صحيح قد يكون خادعاً، فيلزم الانتباه إلى الخداع وتصحيح الحكم. وقد كان الوعي بمبادىء هذه الحجة مبكراً عند لوك، ومن قبله عند أفلاطون وديكارت، ولكن زادت صياغة الحجة نضجاً عند فلاسفة المعرفة المعاصرين. وتعتمد الحجة على عدد من الحالات والأمثلة التجريبية، خذ فيما يلي بعضاً منها. رؤية السراب، أو الخنجر الذي توهم ماكيث أنه رآه، والأشباح التي يراها المخمور في حال هذيانه، رؤية المنضدة المستطيلة السطح كما لو كانت متوازي أضلاع إذا تمت الرؤية من منظور، رؤية القرش المستدير بيضاوياً إذا رأيناه من زاوية معينة، تبدو الأشياء في غير مكانها الحقيقي إذا رأيناها في المرآة، الإحساس بمرارة طعم البرتقالة الحلوة الطعم مثلاً لشخص فرغ من أكل قطعة من الحلوى أو لشخص مريض، وإذا وضعت إحدى يديك في ماء بارد ويدك الأخرى في ماء ساخن ثم وضعت يديك بعد ذلك في ماء دافىء ستجد أن الماء الدافىء يبدو حاراً في اليد التي وضعت في الماء البارد، وبارداً بالنسبة لليد التي وضعت في الماء الساخن، ولما لا يكون الماء بارداً وحاراً في وقت واحد لزم القول أن الظاهر في الإدراك ليس هو حقيقته. خذ أخيراً واقعة إدراك اللون بين علم الفيزياء والحياة اليومية. المعنى الفيزيائي للون هو ربطه بمختلف صور الطاقة، والمعنى العادي للون هو الإحساس بلون معين. اللون الأخضر مثلاً بالنسبة للفيزيائي هو إشعاع مغنطيسي كهربي بموجة طولها ٥٣٠ ميلليمكرون millimicron (والميلليميكرون هو $\frac{١}{١٠}$ مليون من السنتيمتر)، لكن الرجل العادي يصل إلى اللون الأخضر حين ينظر إلى العشب. يسقط ضوء الشمس مثلاً على العشب الذي يمتص جزءاً منه ويعكس جزءه الآخر، ويعتمد كلا الجزئين على تركيب العشب ذاته، ويدخل الجزء المنعكس من الضوء إلى العين فيثير خلايا الشبكية ويحدث فيها تغيرات كيماوية تؤدي بدورها إلى تغيرات كهربية في أعصاب البصر المتصلة بالشبكية، ثم تنتقل هذه التغيرات في صورة تيار كهربي إلى المركز البصري في المخ، وحينئذ نعي

الإحساس باللون الأخضر. وهنا نتساءل هل هذا الإحساس مستقل عن الشخص المدرك؟ والجواب بالنفي، وإذن ما يبدو لنا من الأشياء بطريق الإدراك الحسي ليس مطابقاً لها[٣]. وحين يتحدث الفلاسفة الذين يعرضون حجة الخداع عن حقائق الأشياء في هذا السياق لا يقصدون حقائق خفية تدرك بالعقل، وإنما يقصدون أن ما يبدو لنا من هذه الأشياء من صفات حسية لا يطابق تلك الأشياء بل يعتمد جانب مما ندركه على طبيعة الحواس كما يعتمد على قوانين الفيزياء والضوء وعلم وظائف الأعضاء وقوانين المنظور. ذلك وصف لحجة الخداع التي توضح أن الظاهر لنا من الأشياء غير حقيقتها، أما معيار التمييز بين الإدراك الحسي الصحيح من الخادع فيسجله الفلاسفة في نظرياتهم، إذ يتفقون مع الواقعية الساذجة في توفر الشروط التي ذكرتها لكي يكون الإدراك سليماً، لكنهم يضيفون أن وقائع الخداع أكثر تعقيداً مما ظنّت هذه الواقعية. وإذن فليس الخلاف الحقيقي بين الواقعية الساذجة والنظريات الأخرى في وضع معيار أدق للتمييز بين الإدراك الحسي الصحيح والخادع بقدر ما هو رؤية جديدة للإدراك الحسي للأشياء، وأبرز نقطة في تلك النظريات أن ما ندركه إدراكاً حسياً مباشراً ليس الأشياء الجزئية في العالم الطبيعي وإنما أفكارنا التجريبية عنها أو معطياتنا الحسية.

٢٠ ـ الواقعية التمثيلية:

أ ـ الواقعية التمثيلية Representative Realism أولى النظريات التي تنافس موقف الإدراك العام أو الموقف الطبيعي للرجل العادي في الإدراك الحسي، وهو ذلك الموقف الذي عبر عنه توماس ريد في العصر الحديث. وترتبط الواقعية التمثيلية باسم جون لوك Locke (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، وهي أول نظرية تجريبية متكاملة في المعرفة بوجه عام وفي الإدراك الحسي بوجه خاص. لوك مؤسس الفلسفة التجريبية الإنجليزية في العصر الحديث، لكنه تأثر بفلسفة ديكارت تأثيراً بالغاً وإن كان ناقداً له في كثير من مواقفه. بدأ فلسفته التجريبية بالهجوم اللاذع على نظرية الأفكار الفطرية التي ارتبطت في زمن لوك بديكارت ومن ورائه

(٣) انظر: آير: المرجع السابق ص ٧٣ ـ ٧٤، وأيضاً أوكونروكار: المرجع السابق ص ٩٢ ـ ٩٨.

أفلاطون، وقدم عليها اعتراضات كثيرة فيما يلي أهمها:

١ ـ القبول العام لبعض الأفكار لا يثبت فطريتها وإنما قد يثبت رسوخها بالتجربة.

٢ ـ لا يوجد قبول عام لبعض الأفكار التي يقال أنها فطرية، فالأطفال وضعاف العقول والبدائيون لا يدركون مبادىء مثل الهوية وعدم التناقض ولا يقبلون المبادىء الأخلاقية التي يتحمس لها أنصار النظرية.

٣ ـ يقضي الأميون والبدائيون وقتاً طويلاً قبل إدراك كثير من القضايا العامة.

نلاحظ هنا أن لوك رغم رفضه للأفكار الفطرية فقد سمح بما يسميه الأفكار الحدسية ـ وهي أفكار غير تجريبية ـ تحت تأثير ديكارت، مما يدل إما على أن لوك متعارض في أقواله، وإما على أنه ليس تجريبياً خالصاً. (انظر الفصل الأول: ٥د).

ب ـ رأى لوك أن العقل الإنساني «صحيفة بيضاء» ليس له أفكار يولد بها وإنما تمده الخبرة الحسية بكل أفكاره (ويمكن تعقب فكرة الصحيفة البيضاء عند أرسطو والرواقيين). ويعرِّف لوك الفكرة بأنها «كل ما يدركه العقل أو كل ما هو موضوع مباشر للإدراك الحسي أو للفكر»[٤]. والخبرة الحسية مصدر كل أفكارنا وتعتمد عليها كل معرفتنا. ويشرح لوك ذلك بقوله أن للخبرة الحسية مصدرين هما الإحساس والاستبطان. تعطينا الحواس «أفكار الإحساسات» وهي أفكارنا ومعطياتنا عن الصفات الحسية للأشياء المادية، والاستبطان هو قدرتنا على الوعي بأن فينا «عمليات عقلية» كالإدراك الحسي والتذكر والتفكير والشك والاعتقاد والاستدلال والإرادة. ويصنف لوك الأفكار ـ سواء أفكار الإحساس والاستبطان إلى نوعين: أفكار بسيطة ومركبة، والفكرة البسيطة معطى يستقبله العقل رغماً عنه وذلك بانتباه الحواس للأشياء من حولنا، والفكرة المركبة مؤلفة من أفكار بسيطة

(٤) Locke, Essay concerning Human understanding, Book II, ch. VIII, Sec. 8.

يضيف الخيال إليها أفكاراً أخرى من خبراتي الماضية. فمثلاً حين أرى ورقة أمامي تحدث لي فكرة بسيطة عن لونها الأبيض، كما تحدث لي فكرة مركبة عن معطياتي الحسية عنها من لون وشكل وملمس ووزن إلخ. ويصنف لوك الصفات الحسية في الأجسام إلى ثلاثة أنواع: صفات أولية مثل الامتداد المكاني والصلابة والشكل والوزن والحركة أو السكون، وصفات ثانوية مثل اللون والطعم والرائحة والصوت والملمس، وقوى في الأجسام تؤثر على أجسام أخرى مثل قولنا أن للنار قوة على صهر الحديد. ويميز لوك بين هذه الأنواع من الصفات بقوله أن الصفات الأولية قائمة في الأجسام ذاتها مستقلة عن أدراكنا ولها موضوعيتها وأيّ تجزيء للجسم لا يحرمه من هذه الصفات، بينما لا تقوم الصفات الثانوية في الأجسام ذاتها وإنما تعتمد في جانب منها على طبيعة الذات وحواسها، ومن ثم ذاتيتها. ويفترض لوك أن أفكارنا عن الصفات الأولية تشبه وتمثل تلك الصفات ذاتها في الجسم، بينما أفكارنا عن الصفات الثانوية والقوى لا تمثل تلك الصفات في الجسم وإنما تعتمد في جانب منها على الذات المدركة كما قلنا، ومن ثم تسمية النظرية بالنظرية التمثيلية في الإدراك الحسي[٥]. نلاحظ أن لوك كان أول من وضح هذا التمييز بين الصفات الأولية والثانوية في الأجسام، وإن كان تمييزاً مألوفاً عند ديكارت وبويل ونيوتن وكان هذا الأخير معاصراً لجون لوك، ويمكن تعقب هذا التمييز عند ديموقريطس.

جـ - نجد عند لوك أيضاً موقفاً جديراً بالاهتمام يدل على الجانب العقلاني وليس التجريبي في فلسفته، وهو أننا لسنا فقط لا ندرك مباشرة سوى أفكارنا عن الأشياء لكننا أيضاً لا ندرك مباشرة كل أفكارنا عن الأشياء - حين أقول أن لدى فكرة مركبة عن البرتقالة تتألف من معطياتي الحسية عنها فإني لا استطيع اكتشاف علاقة ضرورية بين صفاتها بمعنى أنه لا يمكنني استنباط صفة حسية من صفة حسية أخرى استنباطاً منطقياً. لا يمكنني معرفة العلاقة بين لونها وشكلها أو شكلها وطعمها ونحو ذلك، بينما يمكنني اكتشاف العلاقة الضرورية بين تعريف المثلث وخصائصه مثلاً

(٥) المرجع السابق، الكتاب الثاني، الفصل الثامن، الفقرة ١٥.

بمعنى قدرتي على استنباط خصائصه من تعريفه. أما في الأشياء المادية لا يمكنني اكتشاف العلاقة الضرورية بين مختلف صفاتها. ولذلك وصل لوك إلى القول أننا نجهل معرفة طبيعة الجسم، وهي ما يسميها لوك «الماهية الحقيقية» للأجسام[٦].

د ـ ومن الموقف السابق ينتقل لوك إلى موقف آخر يميزه من الواقعية الساذجة وهو تمييزه بين الظاهر والباطن في الأجسام. لا نرى من الأجسام سوى ظواهرها أو ما يبدو لنا منها، ويتمثل ما يبدو لنا منها في أفكارنا التجريبية كما يتمثل في أن معرفتنا للأشياء غير مباشرة عن طريق هذه الأفكار. كل ما نعرفه عن الأشياء فكرتنا المركبة عنها. أما الأشياء ذاتها وطبيعتها فلا معرفة لنا بها.

هـ ـ نلاحظ أن علم الطبيعة الحديث يدعم موقفين على الأقل من مواقف لوك في المعرفة وهما التمييز بين الصفات الأولية والثانوية في الأجسام، والتمييز بين الظاهر والباطن في الأجسام. خذ النقطة الأولى أولاً: يضع علم الطبيعة معيارين للتمييز بين الصفات الأولية والثانوية. المعيار الأول هو إمكان تحديد الصفات الأولية بأكثر من حاسة واحدة كالشكل والحركة والإمتداد إذ ندركها بالبصر واللمس مثلاً، بينما لا يمكن تحديد الصفات الثانوية إلا بحاسة واحدة كاللون والصوت والإحساس بالحرارة. والمعيار الثاني: هو إمكان قياس الصفات الأولية كالامتداد والكتلة والسرعة وما إليها، بينما لا يمكن قياس الصفات الثانوية إلا بطريق غير مباشر. أضف إلى ذلك أنه ليس بجزئيات الذرة صفات ثانوية بينما لها صفات أولية فقط كالكتلة والحركة والطاقة والشحنة الكهربية.

و ـ نأخذ الآن النقطة الثانية التي يدعم بها علم الطبيعة المعاصر موقف لوك في التمييز بين الظواهر والحقائق في أشياء العالم الفيزيائي. نشير هنا إلى أدنجتون Eddington (١٨٨٢ ـ ١٩٤٤) وهيزنبرج Heisenberg (١٩٠١ ـ ١٩٧٠). لكي يميز أدنجتون بين نظرة الرجل العادي ومواقف العالم الفيزيائي يعطي مثاله المشهور عن المنضدتين: يقول إن لدينا منضدتين، أو أن تصور الرجل العادي

(٦) المرجع السابق، الكتاب الرابع، الفصل السابع، الفقرة السابعة.

للمنضدة يختلف كل الاختلاف عن تصور العالم لها. يرى الرجل العادي في المنضدة جسماً له لون وملمس وشكل معين وصلابة معينة ولها ثبات نسبي في المكان وديمومة في الزمن، لكن العالم يرى نفس المنضدة شيئاً آخر وهو أنها مؤلفة من ذرات بينها خلاء وتصدر عنها شحنات كهربية تتحرك بسرعة خاطفة ولا ترى بالعين المجردة، ويفترض أدنجتون أن المنضدة الحقيقية هي ما يراها العالم، بينما لا يرى الرجل العادي إلا ظاهرها فقط، ويكاد يقول أدنجتون أن ما يراه الرجل العادي وهم[٧]. نلاحظ أن هذا الموقف العلمي كان موضوع مناقشة بين بعض الفلاسفة المعاصرين، يقول رايل Ryle (١٩٠٠ - ١٩٧٦) أن لدينا منضدة واحدة ينظر إليها من جانبين أو على مستويين، مثلنا في ذلك كمثل خريطتين يرسمهما عالم جيولوجي وفنان لمنطقة واحدة، يرسمها الأول لبيان تركيب صخور المنطقة بينما يرسمها الثاني على أنها لوحة فنية بألوان، وتصور العالم للمنضدة يفترض أساساً وجود منضدة الرجل العادي فإن كانت هذه وهماً لما وجد أساساً للحديث عن واقعية المنضدة العلمية[٨]. وعلى أي حال لا يقبل كل الفلاسفة المعاصرين حجة رايل فيرى بعض الفلاسفة أنه لو كانت المنضدة واحدة لأمكننا الحديث عن تكافؤ منطقي بين المنضدتين لكن هذا التكافؤ غير موجود. ومن جهة أخرى نلاحظ أن هيزنبرج يخطو خطوة أبعد مما ذهب إليه أدنجتون.

رأى هيزنبرج أن ما سماه أدنجتون المنضدة الحقيقية التي يتصورها العالم ليست سوى ظاهرة، أما المنضدة في حقيقتها فأمر نجهله جهلاً تاماً. ويقيم هذا الموقف على عدة مبررات:

١ - لا نعرف الأشياء في العالم الطبيعي على حقيقتها لأن تصوراتنا للأشياء لا تستغني عن تدخل الذات بقدراتنا العقلية وآلاتنا ومقاييسنا وهذه تغير من معرفتنا للأشياء على حقيقتها.

٢ - يلزم عما سبق أن معرفتنا للأشياء ليست مطابقة للأشياء ذاتها.

---

(٧) Eddington, the nature of the physical world, introduction, Cellins, London, 1928.

(٨) Ryle, dilemmas, ch. 5, cambridge university press, London, 1960.

٣ ـ معرفتنا للأشياء مصاغة في صيغ رياضية مجردة تبعد بنا عما نألفه من المادة التي نراها ونلمسها في حياتنا اليومية. ومن ثم لا تعرف من المادة سوى ظاهرها[٩].

ز ـ نعود إلى جون لوك ونوجز نظريته في الإدراك الحسي في القضايا التالية:

١ ـ أن ما ندركه إدراكاً حسياً مباشراً ليست الأشياء في العالم الطبيعي وإنما أفكارنا عنها، أما هذه الأشياء فندركها إدراكاً غير مباشر باستدلال علّيّ عن طريق هذه الأفكار.

٢ ـ إدراكنا للأشياء غير مباشر بمعنى آخر هو أننا ندرك صفاتها الحسية وليست الأشياء ذاتها، وندرك تلك الصفات عن طريق ما نكتسبه من أفكار عنها.

٣ ـ أفكارنا عن الصفات الأولية للأجسام تمثل هذه الصفات وتشبهها، بينما أفكارنا عن الصفات الثانوية لا تجد ما يطابقها في الأجسام ذاتها.

٤ ـ أفكارنا عن الصفات الأولية معطيات لنا أي نستقبلها دون أن تتدخل إرادتنا في استقبالها أو امتناعنا عن استقبالها، وكذلك استقبالنا للصفات الثانوية، مع الفارق وهو أن استقبالنا للصفات الثانوية يعتمد في جانب منه على طبيعة حواسنا.

٥ ـ للأشياء وجود موضوعي مستقل عن أدراكنا نستدل على وجودها من أفكارنا عن صفاته ويظل للأشياء وجود حين لا ندركها.

٦ ـ يوجد تمييز بين ظواهر الأشياء وحقائقها، ظواهرها هي ما تبدو لنا في الإدراك، بالإضافة إلى أن عجزنا عن إيجاد علاقة ضرورية بين صفات الأشياء يوحي بأن للأشياء ماهية حقيقية لا نعلمها.

(٩) Heisenberg, the physicist's conception of nature, translated by Arnold pomerans, PP. 13 - 15, Hutchinson, London, 1958.

٢١ ـ نقد الواقعية التمثيلية :

لقد لاقت الواقعية التمثيلية في الإدراك الحسي قبولاً لدى كثير من الفلاسفة في العصر الحديث لأنها تجنبت بعض العيوب والثغرات والسذاجة التي يقع فيها موقف الرجل العادي ، كما لاقت قبولاً واسعاً أيضاً حين اتسقت مع بعض ما جاءت به النظريات الفيزيائية المعاصرة ، لكن يمكنك رغم هذا كله أن تجد في هذه النظرية اعتراضات قد تودي بها ، وإليك أهمها :

أ ـ تقوم هذه النظرية على «نظرية الأفكار» أو المعطيات الحسية فإذا هدمت هذه سقطت تلك . وقد تعرضت نظرية المعطيات لانتقادات كثيرة كما سنرى ، بل سنجد أن بعض أصحاب نظرية المعطيات من المعاصرين يغيرون من صياغتها تحت تأثير تلك الانتقادات .

ب ـ حين كتب لوك نظريته في درجات المعرفة ورأى أنها ثلاث درجات : معرفة حدسية وبرهانية وحسية ، وأن الدرجتين الأولى والثانية يقين بينما الثالثة احتمال يعوزها يقين ، جعل معرفتنا للعالم الفيزيائي تدخل في الدرجة الثالثة . وذلك أغرى النقاد بعد ذلك بالقول أن لوك بذر الشك في وجود هذا العالم كما جعل لوك نظرية الأفكار ستاراً حديدياً يحول بيننا وبين الأشياء .

جـ ـ قامت الواقعية التمثيلية على عدة فروض لا أساس لها ، منها تلك المشابهة التامة بين الصفات الأولية للأجسام وأفكارنا عنها ، والمصادرة على وجود العالم الفيزيائي كعلة لحدوث أفكارنا عنه . ولذلك تقدم النقاد بالنقد الهدام التالي . لكي نتحدث عن مشابهة ومطابقة أو علاقة علية بين شيئين ، يجب أن يكون أمامنا طرفا العلاقة متميزين ثم نقارن بينهما لنحقق تلك المطابقة أو العلّية ، لكن هذه المقارنة مستحيلة في حالة إدراكنا للأشياء في العالم ، لأننا على وعي بأحد الطرفين فقط وهو أفكارنا عن الأشياء ، وليس لدينا سبيل لإدراك الأشياء بطريق آخر غير استخدام الحواس والوعي بأفكار .

ولذلك فمثل موقف لوك هنا كمن رأى فيلماً سينمائياً وحكم بأن قصته مقتبسة

عن كتاب معين دون أن يقرأ هذا الكتاب، وليس من الممكن قراءته[10].

٢٢ ـ نظرية المعطيات الحسية:

أ ـ ننتقل الآن إلى نظرية ثالثة تنافس النظريتين السابقتين (الواقعية الساذجة والواقعية التمثيلية) وتضع تفسيراً جديداً للإدراك الحسي ولمعرفتنا للأشياء في العالم الطبيعي بعد أن رأت ما فيهما من ثغرات وعيوب. وقد مرت هذه النظرية بحلقات تطور كثيرة، كما اتخذت صياغات مختلفة بأسماء مختلفة، وآخر اسم لهذه النظرية هو نظرية المعطيات الحسية Sense - data theory التي وضع صياغتها جورج مور وبرتراند رسل في العشر سنوات الأولى من القرن الحالي. لكن هذه النظرة اتخذت من قبل اسماً آخر هو النظرية الفنومنالية Phenomenalism أو نظرية الظواهر، عبر عنها عدة فلاسفة محدثين مثل بركلي Berkeley (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) وهيوم وكنط وجون ستوارت مل J. S. Mill (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) وفلاسفة الوضعية المنطقية. بل يمكن تعقب أصول هذ النظرية عند بعض الفلاسفة القدماء مثل السوفسطائيين الذين رأوا أن الإحساس أو الإدراك الحسي هو السبيل الوحيد إلى المعرفة، ومثل بيرون وشكاك الأكاديمية المتقدمين في قولهم أن كل ما نعرفه انطباعات حسية. نجد أصول النظرية أيضاً في العصر الحديث عند ديكارت حين رأى أننا ندرك العالم الطبيعي من خلال أفكارنا التجريبية التي نصل إليها بالحواس. نلاحظ هنا أخيراً أن نظرية لوك في المعرفة بدت نفس البداية كما سبقت الإشارة، ويعتبر لوك ثاني حلقات تطور نظرية الظواهر أو المعطيات الحسية في العصر الحديث، لكن أصحاب هذه النظرية الأخيرة اختلفوا عن لوك في الصياغة والمواقف بعد أن اكتشفوا ثغرات وعيوباً في نظريته.

ب ـ ولقد اختلف بعض هؤلاء الفلاسفة المحدثين عن بعض في صياغة هذه النظرية، لكنهم اتفقوا جميعاً في خط فكري أساسي. وهو أن ما ندركه مباشرة ليس الأشياء وإنما أفكارنا عنها، وهذه هي ما ندركها مباشرة، وعن طريقها ندرك الأشياء، وأن تصورنا للشيء المادي في العالم الطبيعي ليس سوى مجموعة

(١٠) انظر Woozley, Theory of Knowledge an introduction, P. 33.

أفكارنا أو انطباعاتنا أو معطياتنا الحسية عن هذا الشيء. وذلك معنى أن إدراكنا للأشياء غير مباشر.

جـ ـ خذ الآن أمثلة من الصياغات المختلفة للنظرية عند بعض القائلين بها. رأى بركلي أن لا معنى لوجود جسم ما إلا بإدراكه، فإن لم يقع في مجال إدراكي فلا زال له وجود إذا كان يدركه شخص آخر، أما إذا لم يقع الجسم في خبرة أي شخص فلا زال له وجود لأنه يكون حينئذ فكرة في عقل الله. ويقول النقاد أن تدخل العنصر الإلّهي هنا ليس جزءاً من النظرية وإنما يذكره بركلي لأهداف لاهوتية وميتافيزيقية، وإذن فالجسم عند بركلي ليس إلا فكرة أو مجموعة أفكار. ويقول هيوم أن الجسم ليس إلا مجموع انطباعات حسية دون أن نقفز إلى القول أن لهذه الانطباعات علة خارجية هي وجود الجسم في الخارج، لأسباب عدة، منها أن الانطباع كيان قائم بذاته، ومنها أن العلية تقوم على إدراك علاقة التلازم والاقتران ولا يُفسر الإدراك بالعلية، ومنها أنه ليس لنا الحق في الانتقال من فكرة إلى وجود خارج عليها (انظر ١١ ب)، وذلك أحد معاني «الظاهرة» وأن ما ندركه من الأجسام هو ظواهرها التي تبدو لنا في الإدراك، أو أن الجسم ليس بالنسبة لنا إلا ظاهرة، ولا حقيقة له غير ما يبدو لنا. ولذلك شك هيوم في وجود الأجسام خارجة عن انطباعاتنا. وبهذا المعنى تسمى نظرية الظواهر أحياناً «نظرية الردّ» reductionism أي رد الأشياء إلى مدركات.

والمقصود بهذه النظرية أننا حين نصدر حكماً إدراكياً حسياً عن وجود منضدة أمامنا مثلاً ونقول «هذه منضدة» فيمكننا تحليلها أو ترجمتها إلى عدة قضايا عن معطياتنا الحسية مثل «هنا الآن معطيات حسية كذا وكذا»، وأن القضية الأولى مكافئة منطقياً للقضايا الأخرى، وتكون القضية الأولى صادقة إذا صدقت القضايا الأخرى، وكاذبة إذا كذبت الثانية. ويقدم كنط صياغة أخرى لنظرية الظواهر إذ يرى أننا لا ندرك ولا نعرف من الأشياء سوى ظواهرها، وتتمثل هذه الظواهر في مجموعة «الحدوس الحسية» يضاف إليها مقولة قبلية أو أكثر تعطي لهذه الحدوس الذاتية موضوعية ويقيناً، أما حقائق الأشياء فمجهولة لنا عند كنط. أما مور ورسل فإنه على الرغم من أنهما اشتركا في صياغة نظرية المعطيات الحسية (أو أن رسل

يعطي فضل السبق في صياغتها الأولية إلى مور) فقد اختلف أحدهما عن الآخر في تفاصيل النظرية. رأى مور ـ انطلاقاً من موقف الإدراك العام أو الموقف الطبيعي للرجل العادي ـ أن العالم الطبيعي الخارجي موجود ولا مجال للشك في وجوده، لكنه اختلف عن الرجل العادي في تصوره للجسم لأنه زعم أن ما ندركه مباشرة ليس أجساماً وإنما معطيات حسية، وحين أراد أن يعطي أمثلة لهذه المعطيات قال مرة أنها رؤية بقعة لونية أو امتداد لوني ومعطى عن شكل وآخر عن صلابة وآخر عن ملمس ونحو ذلك، وقال مرة أخرى إن المعطى هو جزء من سطح الجسم الموجود أمامنا ويدل ذلك على تردد مور في وصف المعطيات بين الذاتية والموضوعية. نلاحظ أن الفلاسفة السابقين عليه مثل ديكارت ولوك وبركلي وهيوم وكنط رأوا أن المعطيات ذاتية الطابع أي تختلف المعطيات الحسية عن شيء واحد باختلاف الذوات المدركة. أما رسل فلم ير تناقضاً في القول بوجود معطيات حسية (وكان يفضل تسميتها مدركات حسية Percepts) لم يدركها أحد، ويقصد إضافة المدركات الحسية الممكنة Sensibilia إلى المدركات الراهنة ـ ووجه التناقض فيها أن المدركات الممكنة ليست جزءاً من الواقع الحاضر في الإدراك. ولم ير رسل تناقضاً أيضاً بين القول أن المدركات الحسية يمكن أن يدركها أكثر من شخص واحد والقول أن لها خصوصية أي لا يدركها إلا صاحبها. وقد رأى رسل أن الجسم هو «تركيب منطقي من معطيات حسية» Logical construction، والمقصود أن كل إنسان يرى في كل لحظة عالماً ثلاثي الأبعاد، وحين نقول أن شخصين يريان شيئاً واحداً فإن ما يراه أحدهما مخالف لما يراه الآخر، وذلك لاختلاف وجهات نظرهما المكانية، وليس المقصود أن أحدهما يقف في مكان مختلف عن مكان الآخر وإنما يقصد رسل هنا أن يميز بين المكان الخاص أو الذاتي أو السيكولوجي والمكان الموضوعي أو الفيزيائي، واختلاف وجهات نظرهما المكانية متعلق بالمكان الذاتي لكل منهما. هيا نفترض أن الشيء المادي الجزئي مجموعة وجهات النظر المختلفة لمختلف الناس المدركين له. ومعنى التركيب المنطقي أن تصورنا يعتمد على خبراتنا الحسية كما يعتمد أيضاً على منهج منطقي هو استبعاد أي فرض ليس متضمناً في لحظة الإدراك مثل الحديث عن وجود خارجي للجسم مستقل عن

الإدراك أو مثل ديمومته في المكان والزمن . ثم يقول رسل أن هذا التصور للجسم قد لا يكون هو نفس تصور الرجل العادي لكنه كل ما يمكننا الوصول إليه بما يتسق مع الخبرة الحسية والفيزياء وعلم وظائف الأعضاء . لا يمكنك إنكار هذا الفرض لكنه فرض مقبول[١١] .

٢٣ ـ نقد نظرية المعطيات الحسية :

أ ـ لقد شاعت هذه النظرية بين عدد كبير من الفلاسفة وصيغت صياغات مختلفة وطورها أصحابها عبر السنوات والقرون ، كما سبق القول ، ولا زال عدد من الفلاسفة المعاصرين يدافعون عنها ، لكنها مثار مناقشة وهجوم بين عدد آخر من الفلاسفة ، ومن أهم الاعتراضات عليها ما يلي :

١ ـ تصور الجسم عند أصحاب النظرية معارض لفرضين أساسيين عند الرجل العادي وهما أن وجود الجسم مستقل عن إدراكنا له ، وأن لوجوده صفة العمومية بمعنى أنه يمكن لأي شخص إدراكه في أي وقت بنفس الطريقة التي يدركه بها الأخرون . وبذلك تجعل هذه النظرية العالم مفككاً منفصلة أجزاؤه ، ومن ثم الأنانة .

٢ ـ نعبر عن الحكم بإدراك شيء ما بواسطة قضية حملية تقريرية بينما نعبر عن إدراك معطيات بعدة قضايا شرطية . «هذه منضدة صلبة» قضية حملية ، بينما «إذا ذهبت إلى الحجرة فسوف تجد منضدة صلبة» أو إذا ضربت عليها بيدك تسمع صوتاً» قضايا شرطية ، والقضية الحملية تقرر وجوداً بينما لا تقرر القضية الشرطية شيئاً . إذ قد لا تتحقق الشروط المذكورة . وإذن لا تكفي القضية الشرطية لوصف واقع الأشياء المادية .

٣ ـ لدينا أسباب قوية للاعتقاد بوجود أجسام خارجة عنا إذ يعطينا

(١١) تجد أول عرض معاصر لنظرية المعطيات عند مور في مقالين الأول بعنوان «طبيعة موضوعات الإدراك الحسي» (١٩٠٥) والثاني بعنوان «المعطيات الحسية» (١٩١٣) ، وأعيد نشرهما ضمن مقالات أخرى في كتاب Philosophical Studies, Routledge, London, 1923 .

وتجد أول عرض للنظرية عند رسل في كتابه Problems of Philosophy الفصول الأول والثاني ، وتجد تطويره للنظرية في كتابه Our Knowledge of the External World ص ٩٤ ـ ١٠١ .

انظر أيضاً : Ayer, the Central Questions of philosophy, PP. 70 - 3, 80 - 2.

الجيولوجيون دليلاً على قدم الأرض ويصفون تطور وجودها حين لم يوجد أي إنسان. ويحدثنا علماء وظائف الأعضاء أني حين أنظر إلى ورقة أمامي تحدث عمليات كيمائية وكهربية معقدة في أعضاء الحس ومراكزها في المخ كشروط ضرورية لحصولي على أفكاري، ولا تدل هذه العمليات على معطيات ممكنة وإنما تدل على واقع علّيّ موجود.

ب ـ لقد نادى اير (١٩١٠) ببعض الانتقادات السابقة، وقد كان أحد كبار المتحمسين للنظرية فترة من الزمن، ويبدو أنه ـ هو غيره من الفلاسفة المعاصرين ـ أحسّ بضعف النظرية فرفضها بالصيغ السالفة واقترب من القول إننا ندرك الأشياء إدراكاً مباشراً. ولذلك رأى هؤلاء النقاد للنظرية أن يقفوا موقفاً وسطاً بين الواقعية الساذجة والواقعية التمثيلية، وخلاصته أننا ندرك الأشياء إدراكاً مباشراً وهذا ما نعيه بوضوح، ويصبح الإدراك صحيحاً إذا توفرت الشروط الفيزيائية والنفسية والفسيولوجية السوّية. لكن عملية الإدراك الحسي عملية معقدة تدخل فيها وتتداخل عناصر كثيرة مثل الإحساس واستقبال معطيات واستخدام تصورات تجريبية وتطبيقها على الحالة الجزئية أمامنا واستخداماتنا اللغوية وتذكر خبرات ماضية والقدرة على التمييز بين مختلف الصفات والأشياء ونحو ذلك. وإذا اهتممنا بعنصر الإحساس دون غيره فإنه يمكن القول إن الإدراك الحسي يفترض أساساً انتباه الحواس واستقبال معطيات لكننا لا نعيها أو لا تدخل مجال وعينا الواضح. ما نعيه بوضوح هو الشيء موضوع الإدراك، أما هذه الانطباعات أو الاحساسات الخالصة فلا بد وأنها سبقت ذلك الإدراك لكننا لا نعيها ـ قد يعي هذه الإحساسات الطفل الحديث الولادة أو الأعمى الذي ردّ إليه بصره. أمّا نحن فلا نحس بهذه الخبرات. وبعبارة أخرى من الضروري أن أفترض ـ في حالة الإدراك الحسي الواعي والواضح ـ حدوث إحساسات خالصة أو معطيات حسية لكنني لا أعي بها في وضوح، وما أعيه بوضوح هو موضوع الإدراك. والخيال هو الذي يصل تلك المعطيات بالشيء الخارجي نتيجة لبعض المشابهات بينهما كما أن الخيال يطبع في عقولنا افتراض دوام تلك الأشياء[١٢].

(١٢) انظر: Ayer, The Central Questions of Philosophy, PP. 108 - 9. =

ننتقل الآن إلى نظريتين تهاجمان نظرية المعطيات الحسية وتعودان ألى القول بإدراكنا المباشر للأشياء بطريقة أكثر عمقاً مما قاله توماس ريد.

٢٤ - النظرية الظاهراتية :

أ - يدعو إلى النظرية الظاهراتية (أو الفنومنولوجية) في الإدراك الحسي الفيلسوف الفرنسي المعاصر موريس ميرلو بونتي M. Merleux - Ponty (١٩٠٧ - ١٩٦١)، وهو مهتم أساساً بمفهوم الخبرة الإنسانية أو ما يسميه «الشعور ومكانته في مواجهة العالم»، مثله في ذلك مثل برجسون وهوسرل وهيدجر وسارتر، يتناول كل منهم هذا المفهوم تناولاً مختلفاً، وإن كان ميرلو بونتي إلى هوسرل أقرب كما سنرى بعد قليل. ثار ميرلو بونتي على «المثالية النقدية» المعاصرة له والتي كان يعبر عنها ليون برنشفيك Brunchvicg وأتباعه، قائلاً إنها قدمت نسقاً منطقياً منسجماً مع خبرتنا لكنها تجاهلت مشكلة الانفصال القائم بين الذات والعالم، وبين الذات والذوات الإنسانية الأخرى. نقد ميرلو بونتي أيضاً الفلسفات التجريبية، وبوجه خاص التجريبات الإنجليزية المعاصرة التي أعطت تحليلات للخبرة لا أساس لها في التجربة الإنسانية الحية. نقد ميرلو بونتي ثالثاً المدرسة السلوكية في علم النفس التي ردّت العمليات العقلية في الإنسان إلى مجرد تنبيهات واستجابات فيزيائية وفسيولوجية. ومن جهة أخرى تأثر ميرلو بونتي أولاً بديكارت في حديثه عن الشعور لكنه أراد أن يضيف إلى ديكارت مكانة الذات من العالم وارتباطهما الذي لا ينفصم. تأثر ميرلو بونتي ثانياً بهوسرل Husserl (١٨٥٩ - ١٩٣٨) وفلسفته الظاهراتية أو الفنومنولوجية Phenomenology . وهذه منهج وفلسفة، وتعلق ميرلو بونتي بالمنهج دون الفلسفة. ما هذا المنهج الفنومنولوجي عند هوسرل؟ إنه محاولة النظر إلى الواقع كما يبدو للشعور أو الخبرة المباشرة، متجاهلين أي حكم أو فرض سابق أو نظريات سابقة أو أفكار وتصورات رسخت في التقليد الفلسفي تفسر المعطيات المباشرة للشعور، وبذلك ندرك الواقع في صفائه ووضوحه ونزاهته، فنصل إلى ماهية موضوع تلك الخبرة. ويسمي موضوع هذه الخبرة «ظاهرة»،

= وأيضاً O' Connor and carr, Introduction to The Theory of Knowledge, PP. 111 - 112.

فمثلاً إذا كنت أدرك جسماً ما في الخارج فالمنهج الظاهراتي يحتم عليّ ألا أوجه انتباهي أولاً إلى هذا الجسم، وإنما إلى فعل الإدراك ذاته أي أستخدم الحدس المباشر في إدراك الإدراك وملاحظة موضوعات الإدراك القبلية متجاهلاً ارتباط الإدراك بعناصره الفيزيائية والفسيولوجية فنصل إلى ماهية الإدراك، وكذلك يمكن البحث في ماهية الشعور أو ماهية الإرادة، ثم بعد ذلك أنظر إلى خبرتي الصافية للجسم، وتلك هي الخبرة بالمعنى الصحيح[١٣]. تأثر ميرلو بونتي أخيراً بمدرسة الجشطالت gestalt التي أقامتها مدرسة برلين في علم النفس التجريبي بفضل جهود كيلر Köhler وفرتهمير Wertheimer وآخرين، تلك التي ترى أننا في الإدراك الحسي للأشياء الجزئية ندرك الكل أو الصورة الكلية قبل إدراك تفاصيله، وأن أبسط شيء ندركه هو الكل قبل الانتباه إلى صفاته الحسية أو تفاصيل أجزائه. ولميرلو بونتي مؤلفات كثيرة تناولت موقفه من الجشطالت والسلوكية، ونظريته في الإدراك الحسي ومعرفتنا للآخرين، وموقفه من الماركسية ومفهوم الثورة، وفلسفة الأخلاق والسياسة والتاريخ واللغة ونحو ذلك. يهمّنا هنا فقط إشارة إلى نظريته في الإدراك الحسي التي وضعتها في كتابه القيم «ظاهريات الإدراك الحسي Phenomenologie de la perception (١٩٤٥)، ويمكن إيجازها في النقط التالية.

ب ـ الإدراك الحسي أول مجال ندخل منه إلى العالم: لقد اهتم ميرلوبونتي بوصف الواقع كما نجده في خبرتنا الشعورية، ولكي تتم هذه الخبرة يجب أن أجد طريقي إلى إدراك وفهم العالم، أجد هذا الطريق أولاً متمثلاً في جسمي، ومن خلال جسمي أدرك الأشياء المادية من حولي كما أُدرك الآخرين. ولا يوجد طريق آخر لفهم العالم غير الإدراك الحسي. لا نقول أن الحواس خادعة بل لدينا قدرة على المعرفة الموضوعية للعالم ولا نقع فيما وقع فيه بعض التجريبيين الإنجليز الذين رأوا أن الإدراك الحسي يقدم لنا مباشرة أفكاراً تجريبية ثم يبحثون عن طريقة لانتقالنا من الأفكار إلى الأشياء فيقعون في الشك. نتفادى هذه المشكلات بمنهج ظاهراتي بسيط هو أنه ما دام الشعور متجهاً دائماً نحو موضوع فإن فعل الإدراك

(١٣) قارن عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة جـ ٢ ص ٦١ ـ ٦٢ مادة ظاهريات.
وأيضاً: كتابنا: مناهج البحث الفلسفي، الفصل الخامس.

يجاوز ذاته ويتخطاه إلى ما ليس شعوراً، وهو وجود عالم خارجي[١٤].

جـ ـ الهجوم على نظرية المعطيات الحسية: يبدأ ميرلو بونتي كتابه المذكور بالهجوم اللاذع على نظرية المعطيات الحسية بنقد أساسي هو أنه لا وعي لنا بهذه المعطيات لأنه لا وعي لنا «بالإحساس الخالص»، ويضع عدة أسس أو تبريرات لهذا النقد، لعل أهمها قبوله نظرية الجشطالت التي ترى أننا ندرك الشيء المادي في كلياته قبل إدراك تفاصيله أو قبل الوصف المفصّل لصفاته الحسية، وأننا ندرك هذا الشيء إدراكاً مباشراً من أول وهلة ولا نؤلفه من أجزاء أو عناصر. في خبرتنا للإدراك الحسي لا نعي أولاً إحساسات اللون والشكل والصلابة إلخ كل منها متميز من الآخر، وإنما ندرك الشيء الذي أمامنا ككل أولاً. ومن التبريرات الأخرى لعدم وعينا بالإحساس الخالص أو عدم إدراكنا له بوضوح أن معطياتنا البصرية عن شيء ما لا تشبه تلك الصور التي نحصل عليها بمنبهات خارجية على شبكية العين، أو أن اللون الأخضر الذي نراه أمامنا في خبرتنا اليومية ليس نفس الشيء الذي ينعكس على شبكية العين نتيجة سقوط ضوء الشمس على العشب الأخضر، ومعنى هذا أنه لا وعي لنا بما يحدث لشبكية العين ومراكز المخ من تغيرات كهربية وكيماوية. أضف إلى ذلك أن الخبرة تدلنا على أننا حين ننظر إلى شيء ملون فإننا لا نرى مجرد بقعة لونية محدودة المجال وإنما نرى في الواقع أمامنا حيزاً أكبر من ذلك. حين أدرك جسماً فإني لا أعي مجرد بقعة لونية في مجال محدود أو سماع صوت بشدة محددة أو الإحساس بمجرد صلابته أو نعومة ملمسه، وإنما أدركه أولاً كلاً واحداً قبل إدراك تلك التفاصيل. ولعل الخطأ الذي وقع فيه أصحاب نظرية المعطيات أنهم تحدثوا كما لو كنا نعي أولاً الصفات الحسية للجسم واحدة واحدة، وانزلقوا بالتالي إلى القول إن هذه الصفات أشياء. إننا لا نصل إلى هذه الصفات

(١٤) نشير هنا إلى الترجمة الإنجليزية لكتاب ظاهريات الإدراك الحسي بعنوان: Phenomenology of perception Colin Smith

ونشر عام ١٩٦٢.

انظر هذه الترجمة ص ١٨٦.

وأيضاً موسوعة الفلسفة نشر إدواردز جـ ٥ ص ٢٨٠ مادة ميرلو بونتي.

وتفاصيلها إلا نتيجة تحليل تطوري للخبرة اللحظية للإدراك الحسي[١٥].

د ـ للعالم موضوعيته واستقلاله: سبق لميرلو بونتي إثبات وجود عالم طبيعي متميزاً عنا بخبرة بنومنولوجية بسيطة هي أن الحواس بطبيعتها متجهة نحو الخارج وإن الإدراك الحسي يجاوز ذاته ويتخطاه إلى شيء خارج على ذاته. وإذن فأداء الحواس لوظائفها يثبت وجود عالم خارجي. يدافع ميرلو بونتي أيضاً عن وجود العالم بقوله «يوجد نوعان من الوجود، هما الوجود في ذاته being in itself وهو وجود الأشياء في المكان، والوجود لذاته being for istelf وهو وجود الشعور أو الذات المدركة[١٦]. نلاحظ أننا نجد هذا التمييز للموجودات عند سارتر في كتابه الكبير «الوجود والعدم» حيث يقول أن الموجودات في ذاتها هي الأشياء في العالم الطبيعي لأنها تحوي خصائص محددة كما أنها موضوع للقوانين العلمية التجريبية، بينما الموجودات لذاتها هي الأشخاص لأنهم كائنات يعون بذواتهم ويقومون بأفعال ومشروعات بحرية ولذلك فليست لهم خصائص محددة في أي وقت. نلاحظ أيضاً أن سارتر استخدم هذا التمييز كأساس لحرية الإنسان، بينما استخدمه ميرلو بونتي للدفاع عن وجود موضوعي للعالم وللآخرين وإن العلاقة بين الذوات والعالم لا تنفصم. والآن ماذا ندرك من هذا العالم؟ إن أول شيء أدركه ـ عند ميرلو بونتي ـ هو جسمي، ومن خلال جسمي أدرك الأشياء والناس[١٧]. ثم يقول إننا لا نستقبل الأشياء استقبالاً سلبياً كما تنعكس الصور في المرآة وإنما ندركها في إطار اتجاهاتنا وأهدافنا ونمو معرفتنا. تتخذ معرفتنا للعالم خاصة المنظور أي ننظر إلى الأشياء دائماً من وجهة نظر وتختلف معرفتنا لها باختلاف منظور كل منا. العالم في ذاته ثابت لا يتغير وله ديمومته وأسلوبه الخاص في ظهوره لنا، وهو خضوعه لقوانين ثابتة وإطراد منتظم. لكننا نحن الذين تتغير وجهة نظرنا عنه حسب نمو معرفتنا. يبدو العالم مختلفاً عنا حين تتغير معرفتنا وتتقدم.

(١٥) فنومنولوجيا الإدراك الحسي، الترجمة الإنجليزية ص ٤، ١٢، ٢١.
وأيضاً: Ayer, Philosophy in the Twentieth Century. Paperback, London, 1982, P. 217.

(١٦) المرجع السابق ص ٣٤٩.

(١٧) «ظاهريات الإدراك الحسي» الترجمة الإنجليزية ص ١٨٦.

«يظل العالم هو هو طول حياتي لأنه الموجود الدائم ومن خلاله أقوم بتصحيح معرفتي وتظل للعالم وحدته ولا يتأثر بمعرفتي»[18].

هـ ـ يمكن التعليق على نظرية ميرلو بونتي في الإدراك الحسي بما يلي:

١ ـ لا شك أن نظريته تتسم بالعمق والصدق في وصف الخبرة حين نواجه الأشياء بحواسنا وإدراكنا الجسي وأن انتباه الحواس في ذاته يدل دلالة قاطعة على وجود عالم خارجي من حيث أن الحواس والإدراك يتجهان دائماً إلى ما هو خارج على الذات. وبذلك يحسم الخلاف مع الشكاك بموقف ظاهراتي بسيط. ويذكرنا هذا الموقف بالموقف الذي سبق أن وقفه توماس ريد في القرن الثامن عشر وهو أن الإدراك الحسي يحمل في طياته اعتقاداً بوجود عالم خارجي، لكن حجة ميرلو بونتي أقوى تأثيراً وأبلغ تعبيراً عن الخبرة. يذكّرنا هذا الموقف من ميرلو بونتي أيضاً بموقف جورج مور الذي أعلنه مبكراً في أوائل القرن الحالي بأن بالإمكان أن نبرهن على وجود العالم بمجرد رفع يديّ إلى أعلا، وبموقفه الثوري القائل أن بعض القضايا التجريبية الحادثة قضايا يقينية لا مجال للشك فيها ـ وهي أحكامنا عن الإدراك الحسي للأشياء ـ بل نعتبر الاعتقاد بوجود الأشياء في الخارج مقدمة أساسية لكل برهان وهي ذاتها لا تقبل البرهان، وأن هذه المقدمة نموذج الصدق بحيث نرفض أي قضية تتعارض معها. وصل ميرلو بونتي إلى موقفه بمنهج ظاهراتي بينما وصل مور إلى موقفه منطلقاً من الإدراك العام أو الموقف الطبيعي للرجل العادي.

٢ ـ لقد ضرب ميرلو بونتي نظرية المعطيات الحسية ضربة قاضية حين نادى بأنه لا وعي لنا بالإحساس الخالص، وسوّى بين الإحساس الخالص والمعطى الحسي. وهذه نقطة لا يختلف عن ميرلو بونتي فيها أكثر الفلاسفة. لعل هذا النقد موجّه إلى فيلسوف مثل لوك حين كان يتحدث مثلاً عن إدراكنا المباشر لأفكارنا عن الصفات الأولية للأجسام كما لو كانت معطيات مباشرة للشعور نقيم عليها إدراكنا للأجسام باستدلال عللّي. أو أن نقد ميرلو بونتي موجّه إلى فيلسوف مثل جورج مور

(١٨) نفس المرجع ص ٣٢٧.

حين أراد إعطاء مثال على المعطى الحسي فذكر السطح الخارجي للمنضدة مثلاً. ولا شك أن ميرلو بونتي على حق حين أكد أننا حين نرى منضدة لا نرى أولاً بقعة لونية محددة، فلا يعبر هذا عن حقيقة ما أراه مباشرة وإنما أرى امتداداً واسعاً في مجاله.

٣ ـ كان ميرلو بونتي على حق أيضاً حين قال أنه لا يوجد وجه شبه بين خبرتنا الحية بالألوان وما تستقبله الشبكية من ضوء يتحول في المخ إلى تغيرات فسيولوجية معينة ولو كان هناك وجه شبه لكان لنا وعي بتلك التغيرات الفسيولوجية. هذا حق، لكن بعض أنصار نظرية المعطيات فسّروا ذلك بالتمييز بين اللون كما يراه الرجل العادي في خبرته واللون كما يفهمه العالم الفيزيائي أو الفسيولوجي. لا شك أن ميرلو بونتي كان يقصد بهذه النقطة أن يهاجم السلوكيين والذين يردون القدرات العقلية إلى مجرد عمليات فسيولوجية.

٤ ـ يتبين من كتابات ميرلو بونتي أنه على الرغم من أننا لا نعي بالمعطيات الحسية فإنه يجب أن نعترف بوجودها كعنصر من عناصر الإدراك الحسي بعد التحليل. فلا إدراك من غير أن نستقبل معطيات وإن كنا لا نعيها ولا نحسها. وهذا ما وصل إليه بعض أنصار نظرية المعطيات وخصومها على السواء، ندرك الأشياء إدراكاً مباشراً ونعي ذلك بوضوح، لكن هذا الإدراك الواعي الواضح يفترض حدوث معطيات لا نعيها. لعل هؤلاء الأنصار والخصوم تأثروا بما قاله ميرلو بونتي، ولعلهم وصلوا إلى ذلك بمناقشة نقدية مستقلة.

٢٥ ـ نظرية اللغة العادية:

أ ـ «فلسفة اللغة العادية» Ordinary language philosophy اتجاه فلسفي معاصر يرتبط بالفيلسوف المعاصر النمسوي الأصل فتجنشتين Wittgenstein (١٨٨٩ ـ ١٩٥١). ينقد الفلاسفة الذين تركوا اللغة العادية التي نتكلمها في حياتنا اليومية ليصوغوا المشكلات الفلسفية ويضعوا حلولهم لها في لغة فنية إصطلاحية لها مفاهيم خاصة، ويبين فتجنشتين أن أكثر هذه المفاهيم وهم لا وجود له، ولذا فصياغتهم للمشكلات فاسدة، ولا معنى لحلولهم لها. ويحاول هو

التعبير عن مشكلات الفلسفة باللغة العادية، ومنهجه في تناول هذه المشكلات هو النظر في استخدام الناس للكلمات التي يتناولها أولئك الفلاسفة، فذلك يضع المشكلات وضعاً أكثر صدقاً ويربط الفلسفة بالواقع. يهمنا من هذا الاتجاه هنا نظرية فتجنشتين في الإدراك الحسي. الواقع أن هذه النظرية تدخل عنده في إطار أعمّ هي نظريته في طبيعة العقل الإنساني أو موقفه من ثنائية النفس والجسم والديكارتية وخصومها. يدعو إلى نظرية واحدية خلاصتها أن حياتنا النفسية والعقلية لا تستند إلى نفس متمايزة للجسم، كما لا تستند إلى جسم، وإنما إلى الشخص الفرد في الواقع التجريبي، إذ أن تصور الشخص أسبق منطقياً من تصوري النفس والجسم. يرفض إسناد حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية إلى الجسم لأن «من المؤكد أن الآلة لا يمكنها أن تفكر! هل هذه قضية تجريبية؟ لا. يمكننا القول فقط عن الإنسان أو ما يشبهه إنه يفكر»[١٩]. ويرفض تفسير حياتنا العقلية في إطار فسيولوجي بحت، «أليس باطلاً أن نقول عن الجسم أن له إحساساً بالألم. وإذا كان يوجد شخص يعاني ألماً في يده فإن هذه اليد لا تقول أن لديّ ألماً»[٢٠]. ويرفض التصور الديكارتي للنفس المتمايزة، وله في ذلك حجة مؤداها أننا عاجزون عن الوعي بحالاتنا النفسية منعزلة إحداها عن الأخرى لأنها جميعاً متداخلة في كل لحظة، لكن لو فرضنا أننا قادرون على هذا الوعي فإننا لا نعي هذه الحالات والعمليات باستبطان وإنما نعيها فقط في أقوال أو أفعال سلوكية تقبل الملاحظة الخارجية، وفي ذلك يقول عبارته المشهورة «العملية الداخلية في حاجة إلى معايير خارجية»[٢١]. تجب هنا ملاحظة أن فتجنشتين ليس نصيراً للسلوكية السيكولوجية وإنما مهاجم لها، لأنه لا يرد العمليات العقلية والحالات النفسية إلى مجرد تغيرات فسيولوجية. إنه لا ينكر وجود هذه العمليات ولكنه يعلن عجزنا عن فهم طبيعتها وتحديد معناها، ويكفينا القول فقط إن معيار وجودها أن تبدو في

---

(١٩) Wittgenstein, philosophical investigations, translated into English by Anscombe, Blackwell, Oxford, 1958, Part. 1, Sec. 309.

(٢٠) نفس المرجع جـ ١، ف ٢٨٦.

(٢١) جـ ١، ف ٥٨٠.

صورة سلوكية. «ليس الإحساس بالألم شيئاً لكنه ليس عدماً، وكل معنى العدم هنا أننا لا يمكننا أن نقول عنها شيئاً»، «نتحدث عن العمليات والحالات العقلية لكننا لا نستطيع أن نقرر شيئاً عن طبيعتها»[٢٢]. ويضرب فتجنشتين مثالاً لتوضيح موقفه بأخذ «الفهم» كعملية عقلية أساسية. رأى كثير من الفلاسفة أننا نصل إليها باستبطان: دون أن ينطوي على سلوك ظاهر، أفرض أني أردت فهم متتالية عددية مثل ١، ٣، ٥، ٧، ٩... أو المتتالية ١، ٥، ١١، ١٩، ٢٩... فإني ألاحظ المدرس وهو يكتبها، وحين يطلب مني الاستمرار في كتابة الأعداد التالية الصحيحة فقد أقول لقد فهمت المتتالية أو استطيع الاستمرار فيها أو أستمر في إتمامها دون أن أقول شيئاً. وإذن فليس الفهم سوى أداء ما فعلت، ولا نعثر على حالة باطنية متميزة من هذا السلوك[٢٣]. تلك خلاصة موقف فتجنشتين من العمليات العقلية وحدود فهمنا لها. فإذا طبقنا هذا الموقف على الإدراك الحسي كحالة باطنية فلن يكون شيئاً سوى الرؤية الفعلية لشيء أمامي أو سمعه أو لمسه ونحو ذلك دون الحديث اليائس عن معطيات حسية وبحث عابث في طبيعتها فهذه أشياء لا نعيها. والخلاصة أننا ندرك الأشياء مباشرة دون وسائط افتراضية.

ب - ولفتجنشتين حجة أخرى عن العمليات العقلية بوجه العموم يسميها «استحالة اللغة الخاصة» واللغة الخاصة هنا هي اللغة الاستبطانية التي يعبر بها الفرد عن حالاته النفسية وهو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يفصح عن حالاته. خلاصة الحجة أن هذه اللغة مستحيلة لأن الأصل في اللغة أن نستخدم كل لفظ على نحو مفهوم لدى كل الناس، لكن إذا كان الأمر متعلقاً بشخص وحالاته النفسية الخاصة فإنه يدل على حالاته بلغة خاصة به ولا يستطيع الغير أن يحققها، وليس لدينا معيار لامتحان صدق التعبير عن الذات، وبذلك تفقد هذه اللغة أهم خصائصها وهي التعبير الصادق والتوصيل الصادق. والحل المقترح لعلاج هذه الأزمة هو اتباع لغة موضوعية لوصف حالاتي الباطنية وهي لغة السلوك، فكل معنى

(٢٢) جـ ١، ف ٣٠٨ - ٣٠٩.

(٢٣) جـ ١، ف ١٥١ - ١٥٣، ١٧٩، ١٨٣.

العمليات العقلية بالنسبة لنا أن تكشف عن ذاتها في أقوال أو أفعال(٢٤).

جـ ـ نتناول الآن صورة أخرى لنظرية الإدراك الحسي في إطار فلسفة اللغة العادية يقدمها جلبرت رايل Ryle (١٩٠٠ ـ ١٩٧٦)، مستوحاة من فلسفة فتجنشتين لكنها أكثر جدّة وارتباطاً باللغة العادية. ونوجزها فيما يلي:

نستبعد أولاً وجود أي فائدة من البحث في العوامل الفسيولوجية للإدراك. لا ننكر هذه العوامل لكننا نرفض أن تزودنا هذه المعرفة العلمية بأي توضيح لخبرة الإدراك الحسي. حين يقال لي هل رأيت الشجرة التي أمامك؟ فإنـي لا أحلم بتأجيل جوابي حتى يأتي عالم التشريح أو الفسيولوجي ومعهما أنسيفالو جرام ليجروا تجارب على مخي ويرصدوا ما به من تغيرات في حركة خلاياه. نستبعد ثانياً تحليلاً استبطانياً لعملية الإدراك الحسي كحالة نفسية أو عملية عقلية تصاحبها حالة نفسية معينة، ذلك لأننا لا نستطيع باستبطان فهم هذه الحالات والعمليات وتحديد طبيعتها، بالإضافة إلى أن الإدراك الحسي ليس حالة نفسية بالمعنى الدقيق مثل إحساسي بالثقة في نفسي أو إحساسي بالألم الذي يصاحب حالة ضيق أو ملل. لا وجود لمثل هذه العمليات والحالات على مستوى الاستبطان. والآن هيا نقدم تحليلاً أو وصفاً لأفعال الإدراك الحسي مثل «يرى» و«يسمع» ونحو ذلك كما نستخدمها في الواقع. يشبه الفعل «يرى» مثلاً في استخدامه الفعل «يكسب» أو «يخسر» ـ إنه يدل على نهاية عملية ولا يدل على عملية. هنالك أفعال يدل استخدامنا لها على أنها تعبر عن القيام بعملية تأخذ وقتاً وجهداً مثل يتصبب عرقاً أو يصفّر وجهه أو أصابه إغماء أو استمع القاضي إلى مرافعة الدفاع أو يلعب فريق اللعب في الملعب، ويمكنك أن تسأل في كل حالة عن أسباب تصبب العرق أو إصفرار الوجه أو كيف استغرق فريق اللعب من وقت في أداء المباراة إلخ. لكن لا معنى لتوجيه هذه الأسئلة في حالة إصابة هدف في مرمى الملعب أو إصدار القاضي حكمه على المتهم. لا تستطيع السؤال «متى» بدأت إصابة الهدف في المرمى ومتى

(٢٤) جـ ١، ف ٢٥٨، جـ ٢، ص ٢٠٧، وتجد بعض التفصيل في نظرية اللغة الخاصة ومناقشتها في الفصل الخامس.

انتهت، أو ما أول ووسط ونهاية حكم القاضي بإدانة المتهم، كما أنك لا تستطيع أن تصف «الظهر» وأوله وآخره: لا أول له ولا آخر، إنه نهاية فترة الصباح وبدء فترة بعد الظهر. تؤدي أفعال الإدراك نفس الوظيفة إذ لا تتضمن جهداً ولا تستغرق وقتاً، ولا تنطوي على عملية لها أول ووسط ونهاية. نعم توجد بعض الاختلافات بين منطق الفعل «يرى» والفعل «يكسب» أو «يخسر»، مثل قولنا أن الكسب يفترض ابتداء القيام بتدريب سابق واكتساب مهارات، لكن الرؤية أو السمع أو الشم لا يفترض هذه العمليات: يتعلم الطفل النطق باللغة من غير أن يأخذ دروساً في علم الصوتيات أو الفونيطيقا. لكن هذا الاختلاف يدعم الاعتقاد بأن الإدراك لحظي ولا جهد فيه وفعل مباشر، لا يحتاج لعمليات تسبقه كشروط له. وحين يحدث الإدراك لا معنى للسؤال كيف حدث وما أسباب حدوثه وهل تدخلت عوامل الإحساس والتذكر والتخيل.

د ـ نؤجل مناقشة مواقف فتجنشتين للفصل التالي. أما موقف رايل من الإدراك الحسي ففي آرائه جدّة وطرافة وأصالة ولا تخلو من جاذبية وإشراق. لكنا إذا أردنا تقييم نظريته قلنا أنها في ماهيتها دعوة أو رجوع إلى النظرية القائلة أننا ندرك الأشياء في العالم الطبيعي إدراكاً حسياً مباشراً ولا أساس للقول بنظرية المعطيات الحسية. وهذا موقف نادى به توماس ريد مبكراً، ودعمه ميرلو بونتي بنظرات أكثر إقناعاً وصلابة، بل توصل إليه بعض الذين كانوا أنصاراً لنظرية المعطيات وطوروا صياغتها بحيث يمكننا القول بأن الأشياء موضوع إدراك حسي مباشر في الواقع لكن ذلك لا يتعارض مع قولنا أيضاً أن هذا الإدراك يفترض ابتداءاً حدوث معطيات حسية أو إحساسات خالصة لا نعيها ولا نشعر بها في الواقع، وإلا ما أمكننا تفسير ذلك الإدراك. أضف إلى ذلك أن قول رايل أن أفعال الإدراك تدل على نهاية عملية له دلالته، إذ أن ذلك تقرير لوجود عملية ـ نعم قد لا نهتم بالعمليات الفسيولوجية الضرورية لتمام الإدراك أو بالحالات النفسية التي قد تصاحب الإدراك، وإنما قد نقول عن هذه العملية أنها حدوث معطيات حسية وتدخل الذاكرة والخيال والخبرات الماضية التي لا وعي لنا بها. تجاهل رايل هذه العمليات ورأى الآخرون أنها واجبة التسجيل.

٢٦ ـ خاتمة :

أوضحنا في هذا الفصل أنه على الرغم من أن الإدراك الحسي موضوع نألفه جميعاً في حياتنا اليومية وأنه نقطة البدء لوعينا بأجسامنا ووعينا بالآخرين في العالم، كما أنه نقطة بداية معرفتنا العلمية، فإنه يثير عدة أسئلة محيرة تجعل منه مشكلة. حين نقوم بعملية إدراك حسي فماذا ندرك؟ هل ندرك الأشياء والآخرين بطريق مباشر وبلا واسطة غير استخدام الحواس، أم أن ما ندركه مباشرة ليست الأشياء والآخرين وإنما ما سماه بعض الفلاسفة أفكاراً أو صوراً ذهنية أو انطباعات حسية أو معطيات حسية؟ فإن أخذنا بالقول الثاني لزم القول أننا ندرك العالم من حولنا بطريق غير مباشر وباستدلال. لكن ذلك يعارض وجهة نظر الرجل العادي في حياته اليومية، وكأننا نرى ونلمس ونتذوق أفكاراً ونتحدث إلى أفكار، لا أشياء، بل تصبح الأفكار ستاراً صلباً يحول بيننا وبين عالم الواقع من حولنا. وسوف يترتب على هذا الخلاف بين الفلاسفة على موضوع الإدراك أن نتساءل عما إذا كان الإدراك يحقق لنا ذاتية في المعرفة لا موضوعية فيها، أم أن الإدراك يعطينا معرفة موضوعية كما هو مألوف للرجل العادي، ذلك لأن الأفكار تتعلق بالذات وتختلف باختلاف الذوات، بينما حين ندرك شيئاً أمامنا نحكم باتفاقنا فيما ندرك، وينشأ عن مشكلة الذاتية والموضوعية في الإدراك الحسي مشكلة أخرى في أذهان بعض الفلاسفة وهي التميز بين الظاهر والحقيقة في موضوع هذا الإدراك، لأن من ينادي بأن الأفكار أو المعطيات هي الموضوع المباشر للإدراك يرى أننا ندرك من الأشياء ظواهرها فقط وتبقى حقائقها خفيّة علينا، بينما من ينادي بالإدراك المباشر للأشياء لا يعترف بذلك التمييز بين الظاهر والحقيقة. تنشأ أيضاً مشكلة المعيار الذي نميز بفضله بين الإدراك الصحيح والخادع، ويجرّنا هذا المعيار إلى بحث آخر في طبيعة الصدق، لنعرف معيار صدق أحكام الإدراك. أضف إلى ذلك المبحث في الشروط الفسيولوجية والنفسية والاجتماعية لتمام الإدراك الحسي، وهل عملية الإدراك هي ذاتها توفر هذه الشروط أم أن الإدراك عملية عقلية بحتة يحتاج لحدوثها توفر هذه الشروط؟. وترتبط مشكلة العمليات العقلية بالمشكلة الميتافيزيقية العاتية لثنائية العقل والبدن. إن التفكير في كل هذه الأسئلة

والمشكلات هو ما يخلق «مشكلة الإدراك الحسي».

وحين اختلف الفلاسفة حول هذه الأسئلة قدموا نظريات مختلفة في الإدراك الحسي وأشرنا إلى أهمها وهي خمسة: الواقعية الساذجة (توماس ريد)، الواقعية التمثيلية (لوك)، نظريات المعطيات الحسية (مور رسل)، النظرية الظاهراتية (ميرلو بونتي)، ونظرية اللغة العادية (فتجنشتين ورايل). ولاحظنا أن الواقعية التمثيلية أسبق من الناحية التاريخية من الواقعية الساذجة وإن كانت هذه الأخيرة أسبق من الناحية المنطقية، ذلك لأن ريد كان يعبر عن الموقف الطبيعي والاعتقاد الراسخ للإنسان منذ ظهوره على الأرض، جاء لوك بدعوى تصحيح الواقعية الساذجة وسد فجواتها، فانبرى ريد لنظرية لوك بالهجوم. وكما أن لوك بين أن من أبرز فجوات موقف الرجل العادي تقصيره في علاج مشكلة الخطأ والخداع في الإدراك، فقد بين الفلاسفة الآخرون أن نظرية لوك لم تخل من عيوب تطيح بها. وبعد أن أوجزنا هاتين النظريتين ومناقشتهما أتينا بثلاثة نظريات معاصرة أولها نظرية المعطيات الحسية التي طورت نظرية لوك وتجنبت بعض عيوبها، لكن تبين من مناقشتها أن بها عيوباً تودي بها، فانتقلنا إلى النظرية الظاهراتية التي هاجمت نظرية المعطيات الحسية والتقت مع موقف الواقعية الساذجة لكن بمنهج مختلف، إذ بينما التمس ريد منهج الإدراك العام استخدم ميرلو بونتي المنهج الظاهراتي. وجاءت أخيراً نظرية اللغة العادية تلتقي مع نظريتي الواقعية الساذجة والظاهراتية بمنهج ثالث.

وحين نظرنا إلى هذه النظريات المختلفة في الإدراك الحسي نظرة نقدية توصلنا إلى موقف طريف وهو اتجاه كثير من فلاسفة المعرفة المعاصرين إلى صياغة موقف جديد يوفق بين الواقعية الساذجة والواقعية التمثيلية بحيث يتفادى نقط الضعف في كليهما، ويفيد في نفس الوقت من النظريات النقدية لميرلو بونتي وفتجنشتين، ويمكن توضيح هذا الموقف المعاصر فيما يلي: لدينا اعتقاد راسخ لا شك فيه بوجود الأشياء من حولنا، وأساس هذا الاعتقاد أن الحواس متجهة دائماً نحو العالم الفيزيائي وأنها تحمل معها اعتقاداً بوجود ما ندركه، وبذلك ندرك العالم من حولنا مباشرة ودون وسيط تعسفي، كما أعلن ريد بوضوح. وقد أمكن

تدعيم هذا الاعتقاد بموقف ميرلو بونتي القائل بميلنا الطبيعي إلى الإدراك الجشطالتي للأجسام قبل إدراك أيٍّ من صفاتها وتفاصيلها، ويمكن تدعيم الاعتقاد أيضاً بما تقوله المدرسة اللغوية المعاصرة بأن منطق استخدام الكلمات الدالة على الإدراك الحسي يتضمن أن هذا الإدراك يتضمن الاعتقاد بما ندرك وأنه لا ينطوي على استدلال أو جهد عقلي. ومن جهة أخرى يطوّر الموقف المعاصر نظرية جون لوك ولا يقذف بها طي النسيان ـ لا نعترض على حدوث أفكار أو معطيات في عقولنا حين تقوم عملية الإدراك، لكن نعترض فقط على وعينا بها. حدوث الأفكار متضمن في عملية الإدراك لكن لا وعي لنا بها، ولتوماس ريد الفضل الأول في إبراز هذه النقطة حين رأى أن ادّعاء الإدراك المباشر للأفكار عند لوك هو خلط بين الإحساس والإدراك. كل إدراك يفترض حدوث إحساسات أو أفكار إبتداء لكن الإدراك وموضوعه هما ما نعيه بوضوح، بينما الإحساس بصفات الأشياء منعزلة لا يمكننا الوعي به بوضوح، فقد تتم فينا لا شعورياً. ويدعم ميرلو بونتي هذا الموقف بمنهجه الظاهراتي والجشتالتي: حين ندرك جسماً ندركه ككل مباشرة وبلا جهد ودون إدراك تفاصيل صفاته وأجزائه للوهلة الأولى، لكن هذا الإدراك يفترض حصولنا على معطيات ـ كمادة خام ـ منها تألف الإدراك وإن كنا لا نعي هذه المعطيات. نصل إلى إدراك هذه المعطيات حين نحلل عملية الإدراك وموضوعه بعد تمام الإدراك.

الفصل الرّابع

القضايا الأوليّة الضروريّة

٢٧ ـ مقدمة :

أ ـ تناولنا في الفصل السابق إحدى المشكلات الرئيسية التي تتناولها نظرية المعرفة وهي مشكلة الإدراك الحسي. نتناول في هذا الفصل مشكلة رئيسية أخرى، وهي التساؤل عما إذا كانت معرفتنا العلمية وبراهيننا الرياضية تستند إلى مجموعة من قضايا أولية ندرك صدقها مباشرة ونتخذها مقدمات أولى لأي استدلال، وهي ذاتها لا تقبل البرهنة، أم أنه لا توجد مثل تلك القضايا الأولية، وأن كل ما يسمى كذلك إنما نتيجة بحث واستدلال، وأنّه لا يوجد شيء أوّلي. وقد نمهد لهذه الصياغة للمشكلة بالتراث الذي تلقّاه تاريخ الفلسفة من ليبنتز وهيوم حين ميز الأول بين حقائق العقل وحقائق الواقع وميز الثاني ـ وهو نفس الشيء بصياغة مختلفة ـ بين العلاقات بين أفكار وأمور الواقع، وجوهر هذا التراث هو تقسيم العلوم بحسب طبيعة البحث فيها إلى علوم صورية ضرورية كالرياضيات البحتة والمنطق وأن قضاياهاصادقة يقيناً لأنها تعتمد على استنباط بحت وأن معيار صدقها هو اتساقها مع قانوني الهوية وعدم التناقض، وإلى علوم تجريبية حادثة يعتمد صدق قضاياها على التجربة والتحقيق التجريبي وأنها احتمالية الصدق لا يقين فيها، لأنها تنتظر ما قد

يكذبها بتجربة مقبلة بالإضافة إلى أنه لا ضرورة لما هو تجريبي حادث[1]. والآن هل يعتمد صدق قضايا هذين النوعين من العلوم على نقط بداية مطلقة أو مقدمات مطلقة أو مقدمات أولية واجبة التسليم منذ البدء، أم أنه لا توجد مثل هذه البدايات، وإنما كل ما يسمى قضايا أولية ليس كذلك لكنها قضايا تقبل الشك وتحتمل الخطأ وتستلزم المراجعة والتثبت من صدقها أو كذبها.

ب ـ التراث الفلسفي حافل بأولئك الداعين إلى أن كل معرفة علمية استدلالية تقوم على قضايا أولية ومقدمات أساسية توصف بالصدق المطلق واليقين. ويمكن تصنيف هذه القضايا والمقدمات في نوعين: أولية ضرورية وأولية حادثة. أما القضايا الأولية الضرورية فتتعلق بمبادىء من بينها بديهيات الرياضيات البحتة وقواعد المنطق، وقضايا تحليلية مثل قولنا كل ما له شكل ممتد، وكل ما يتحرك له ديمومة، وكل أعزب غير متزوج، ونزول المطر يبلل الطرقات ونحو ذلك. ولدينا نظريتان مختلفتان تفسران يقين هذه القضايا الأولية الضرورية، وهما نظرية حدس االمبادىء، ونظرية المواضعة اللغوية. أما القضايا الأولية الحادثة فإنها تتعلق بمجالين أساسيين آخرين هما قضايا الاستبطان وأحكام الإدراك الحسي ـ قضاياهما نقط بدايات أساسية لا تحتمل الشك والمراجعة والتصحيح في نظر بعض الفلاسفة. ويقوم هذا التراث على تمييز أساسي عند أغلب الفلاسفة على مر العصور بين الحدس والاستدلال، والمقصود بالحدس ما أدركه إدراكاً عقلياً مباشراً دون استدلال أو جهد عقلي وتتصف القضايا الحدسية باليقين والصدق المطلق. وبالإستدلال نعني ما نصل إليه بجهد عقلي وانتقال صحيح من مقدمات إلى نتائج وقد تكون النتائج صادقة أو كاذبة. وتعني كلمة «حدس» في العربية اشتقاقاً التوهم في معاني الكلام أو القول بالظن والتخمين وبذلك لا يعطي معرفة

(١) يتسق هذا التفسير للقضايا التجريبية مع مواقف هيوم لكنه لا يتسق مع مواقف ليبنتز تماماً، لأن المحمول في كل قضية صادقة عند ليبنتز سواء صورية أو تجريبية محتوى في موضوعها أي تكون قضية تحليلية. ذلك واضح في القضايا الصورية. أما حقائق الواقع فليست تحليلية بالنسبة لنا ككائنات عاقلة محدودة لكنها تحليلية بالنسبة لله الذي يعرف ابتداء كل المحمولات التي يمكن إسنادها إلى موضوع ما.

يقينية، لكنها تعني أيضاً ما يسنح للذهن دفعة واحدة ويكون صواباً، كأن كلمة «حدس» في العربية تعني اشتقاقاً الظن والتخمين كما تعني الإدراك اليقيني المباشر[٢] أما كلمة «حدس» في المصطلح الفلسفي فتتعدد معانيها بتعدد الفلاسفة، ومن بين هذه المعاني الإدراك العقلي المباشر الذي يتسم بالصدق ويستبعد الجهد العقلي كما يستبعد الشك وإمكان الخطأ والمراجعة. (لكنا نجد فلاسفة آخرين أعطوا للكلمة معان مختلفة نذكر منهم كنط وهوسرل وبرجسون، ولا يعنينا هنا أمرهم). ويقال لنا أحياناً أن ذلك المعنى للحدس الذي أخذ به أغلب الفلاسفة يرجع إلى أفلوطين الذي رأى أن الحدس هو الطريقة التي يرى بها «الواحد» كل شيء في لمحة وبطريق مباشر وعلى نحو لا يتعلق بماض أو حاضر أو مستقبل. أما الفكر الاستدلالي فهو طريق البشر[٣]. لكن ذلك المعنى الأصيل للحدس أقدم من أفلوطين في الواقع، لأنه يرجع إلى أرسطو على الأقل كما سنرى بعد قليل.

جـ ـ ذلك موقف أغلب الفلاسفة الداعين إلى وجود القضايا الأولية ضرورية كانت أو حادثة. نلاحظ أن كل الفلاسفة المحدثين والمعاصرين يتفقون مع فلاسفة الماضي في وجود قضايا أولية ضرورية تتمثل في القضايا التحليلية وما تستند إليه قضايا الرياضيات البحتة والمنطق، وإن اختلفوا في تفسير تلك الضرورة. وأهم هذه القضايا الأولية مبادىء الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع. لكننا نلاحظ من ناحية أخرى أن بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين يرفضون وجود قضايا أولية حادثة، وإن اختلف بعضهم عن بعض في صيغة الرفض وقوته. فيما يختص بقضايا الاستبطان نجد بعض الفلاسفة المعاصرين يسمحون بالاستبطان لكنهم يرفضون أننا نصل بفضله إلى قضايا أولية لا مراجعة فيها أو شك، بينما نجد بعضهم الآخر ينكر قدرتنا على الاستبطان ابتداء. وفيما يختص بأحكام الإدراك الحسي رأى فريق من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين أن هذه الأحكام قضايا أولية

(٢) انظر: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، جـ ١ ص ٤٥٧ ـ ٨، مادة «حدس».

(٣) انظر: K. Popper, Objective Knpwledge. An Evolutionary Approach, P. 130, Oxford University Press, 1972.

وبدايات لكل معرفة، بينما رأى فريق آخر أنها قد تكون صادقة بعد إخضاعها لمعايير دقيقة لكنها ليست قضايا يقينية حدسية على أي حال وإنما هي احتمالية يجوز عليها الخطأ ـ نكتفي هنا بالبحث في القضايا الأولية الضرورية، ونبدأ بالإشارة إلى نظريتين تفسر يقين هذه القضايا هما نظرية حدس المبادىء الأولى ونظرية المواضعة.

٢٨ ـ حدس قوانين الفكر الأساسية:

أ ـ نتحدث أولاً عن أولئك الفلاسفة والمناطقة الداعين إلى الإدراك الحدسي المباشر لبديهيات الرياضيات البحتة وقواعد الاستنباط المنطقي، وإن هذه القضايا التي نسلّم بصدقها المطلق ويقينها تستند في نهاية المطاف إلى قوانين الفكر الثلاثة الأساسية ـ وهي مبادىء الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع. وتعتبر هذه المبادىء قضايا أولية ضرورية لكل فكر واستنباط. لقد سبقت إشارتنا إلى ديكارت الذي رأى أن سبيل اليقين هو الاستنباط وأن الحساب والهندسة يستخدمان الاستنباط ولذا يحققان أعلا درجات اليقين، فإذا أريد للفلسفة أو أي علم آخر أن تتصف قضاياها بالصدق فلتتخذ هذين العلمين نموذجاً. وحين عرج ديكارت على قواعد المنطق لأن موضوعه هو الاستنباط، لم ينقد قواعده ولا مبادئه إذ اعتبرها نقط البداية اليقينية وإنما رأى فقط أن هذا المنطق لا يساعدنا على كشف حقائق جديدة لكنه يساعدنا فقط على عرض سليم لما سبق لنا اكتشافه (انظر ١٠ د). وجدنا أيضاً ليبنتز الذي ميز تمييزاً أساسياً بين حقائق العقل وحقائق الواقع، أو بين الحقائق الضرورية بالمعنى المنطقي والحقائق التي يعتمد صدقها على الواقع والتجربة. وقد رأى أن أي قضية يجب أن يتوفر فيها شرط أساسي لكي تعبر عن حقيقة من حقائق العقل وهو أن يتضمن تحليلها اتساقها مع مبدأ عدم التناقض، ومعنى ذلك أن تصبح في نهاية التحليل قضية تعبر عن مبدأ الهوية. ورأى ليبنتز أيضاً أن مبدأ عدم التناقض وحده كاف للبرهان على كل قضايا الرياضيات البحتة[٤]. لاحظنا أيضاً أن جون لوك ـ وهو مؤسس الفلسفة التجريبية الإنجليزية في العصر الحديث ـ سمح بنوعين من القضايا التي نعتقد بصدقها يقيناً دون اشتقاقها

(٤) انظر: ليبنتز: مونادولوجيا فقرات ٣١ ـ ٣٥.

من الخبرة الحسية، وهما ما يسميه «القضايا الحدسية» و«القضايا التكرارية». يضع لوك في قضاياه الحدسية مبادىء البرهان الرياضي والاستنباط، كما يضع فيها قضايا مثل الأبيض غير الأسود، الدائرة ليست مثلثاً، العدد ٣ أكبر من ٢ ويساوي ٢ + ١. وما سماه لوك القضايا التكرارية هو ما سماه كنط والمعاصرون القضايا التحليلية، كما يضع لوك فيها مبدأ الهوية مثل أ هو أ وكل التعريفات التي توضح معاني الألفاظ مثل الرصاص معدن أو أن الإنسان حيوان[٥]. (انظر ٥ د). فإذا انتقلنا إلى هيوم وجدناه يميز بين العلوم الصورية والعلوم التجريبية حين ميز بين ما سماه «علاقات بينْ أفكار» وما سماه أمور الواقع»، وقد وضح أن العلوم الصورية صادقة قبلياً دون التجاء إلى تجربة، وأن صدقها يعتمد على معاني الحدود الواردة فيها، وأن تتسق العلاقة بين هذه المعاني مع مبدأ عدم التناقض. نستنتج من هذه الإشارات إلى أن هؤلاء الفلاسفة جعلوا مبدأ عدم التناقض، وقوانين الفكر الثلاثة الأساسية بوجه عام بداية كل معرفة.

ب ـ ويمكن تعقب هذا الموقف عند أرسطو، إذ ترتبط بإسمه مبادىء الفكر الثلاثة الأساسية. نجد أولاً هذه المبادىء مفترضة أساساً في نظريته المنطقية بوجه عام وفي نظريته في القياس بوجه خاص، وهي النظرية التي دونها في كتاب «التحليلات الأولى». وأبسط صياغة لمبدأ الهوية هي «أن كل شيء هو ما هو» everything is what it is ، أو أن أ هو أ. ولمبدأ عدم التناقض عدة صياغات عند أرسطو، منها أن «الصفة الواحدة لا يمكن أن تنتمي ولا تنتمي إلى شيء واحد في نفس الوقت ومن نفس الجهة وذلك أكثر المبادىء يقيناً» أو « من المستحيل على أي شيء أن يوجد ولا يوجد في وقت واحد»، أو «أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً» أو ألا يمكن أن تكون ب ولا ب معاً». ويقدم أرسطو عدة صياغات للمبدأ الثالث المرفوع منها «لا وسط بين نقيضين وإما أن تثبت لشيء ما محمولاً وإما تنكر عليه هذا المحمول»، أو أن القضيتين المتناقضتين لا تكذبان معاً»، أو «إما أن يتصف أ

(٥) لوك: مقال في الفهم الإنساني: الكتاب الرابع، الفصل الثاني، الفقرة الأولى، والفصل الثامن، والفصل التاسع، الفقرة الثالثة.

بالصفة ب أو بالصفة لا ب». وقد أخذت هذه المبادىء في التحليلات الأولى على أنها لا تقبل الشك كما لا تقبل البرهان وإنما هي أساس كل برهان. وحين ننتقل إلى كتاب «التحليلات الثانية» وهو ما دوّن فيه أرسطو نظريته في البرهان نجده يتناول المبادىء الأولى أو المقدمات اليقينية بوجه عام، ويخص بالبحث أسس المنهج الاستنباطي في الرياضيات البحتة بوجه خاص. يقوم هذا المنهج على تعريف الألفاظ المستخدمة في العلوم الرياضية وبديهيات هذه العلوم ومصادراتها، ومنها تستنبط المبرهنات، وهو المنهج الذي تعلمه وأخذ به إقليدس الهندسي. تجد أسس هذا المنهج في «التحليلات الثانية» الباب الأول الفصول التاسع والعاشر والحادي عشر. يتناول أرسطو في هذا الكتاب أيضاً المبادىء الأولى للبرهان ويسميها الحقائق الضرورية التي نسلم بها دون برهان وإننا نصل إليها بحدس عقلي مباشر، وهو «استقراء يعرض الكلي المتضمّن في الشيء الجزئي المعروف معرفة واضحة، وذلك مستحيل بدون الخبرة الحسية» فإذا رأيت في حالة تجريبية واحدة أن أتستلزم ب فإن كل أ تستلزم ب، مثلما نقول إن كل ما له لون ممتد، أو كل أحمر فاقع أكثر دكناً من كل لون أحمر قرمزي ـ ليست هذه قضايا تجريبية وإنما هي قضايا عامة أدركها مباشرة توضحها وتثيرها الخبرة الحسية. ويكفينا لإقامة هذه القضايا الحدسية حالة تجريبية واحدة، وقلة عدد الأمثلة لا يقلل من صدقها، وكثرتها لا تزيدها صدقاً، وسميت هذه النظرية من بعد «الاستقراء الحدسي» للمبادىء الأولى، وكل قضايا الرياضيات من هذا النوع[٦].

جـ ـ نلاحظ أن أرسطو يستأنف بحث المبادىء الأولى للبرهان، وقوانين الفكر الثلاثة في كتاب «ميتافيزيقا». هو هنا لا يفترضها ابتداء لكنه يتعمق مصدرها فيعلن أنها في الأساس مبادىء أنطولوجية أي مبادىء للوجود بما هو موجود، ثم تصبح بعد ذلك مبادىء أساسية للفكر. نلاحظ هنا ملاحظة عابرة وهي أن أرسطو في «ميتافيزيقا» يبحث في مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع دون مبدأ الهوية، ولعل السبب في ذلك البساطة الشديدة لهذا المبدأ الأخير وسهولة تطبيقه على أي

(٦) انظر «التحليلات الثانية» ٨١ ب ٣٨ ـ ٨٢ أ ٨، ١٠٠ ب ١٢.

شيء في عالمنا الواقعي أو على أي قضية، أو لعل السبب أن مناقشته للمبدأين الآخرين توضح المبدأ الثالث كما سنرى فلا ضرورة للتكرار. ويخص أرسطو بالمبدأين ستة فصول كاملة من الباب الثالث من كتاب ميتافيزيقا. نعود إلى قول أرسطو إن مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع مبادىء أنطولوجية في الأساس. ولقد وضح بعض المفسرين هذا الموقف بقولهم أنه يمكن التمييز بين ثلاثة جوانب لهذه المبادىء فهي وصفية descriptive، وهي موجهة prescriptive، وهي صورية formal ـ هي وصفية بمعنى أنها تصف الوجود بما هو موجود أي تصف الواقع في أعلا درجات العمومية، وهي موجهة بمعنى أنها معايير لصحة التفكير والاستدلال، وهي صورية بمعنى أننا إذا وضعناها في صيغ رمزية كانت صادقة دائماً أو صادقة في أي عالم ممكن مهما عوضنا عن المتغيرات بأي مضمون واقعي(٧). ويؤيد أرسطو هذا التفسير لأننا نجده يقول «كل الناس يستخدمون هذين المبدأين لأنهما صادقان على الوجود بما هو موجود»(٨)، ويقول «حين نفكر في أن الصفة الواحدة يمكن أن تنتمي ولا تنتمي إلى شيء واحد في نفس الوقت ومن نفس الجهة يكون هذا مستحيلاً»(٩). نلاحظ هنا أيضاً على أرسطو ملاحظة جديرة بالتسجيل وهي أنه لم يحاول البرهان على مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع وفي ذلك يقول «من المستحيل أنه يجب أن نبرهن على كل شيء وإلا نقع في تسلسل لا متناهي وبالتالي لن نصل إلى برهان»(١٠). ومع ذلك يقدم دفاعاً عن هذه المبادىء الأولى بطريقة جدلية، بمعنى أننا إذا فرضنا كذب هذه المبادىء نجد أن إنكارنا لها يتضمن الاعتراف بصدقها، وبمعنى أن أرسطو يناقش المواقف الأنطولوجية لبعض الفلاسفة الآخرين ويبين أن مواقفهم لا تتسق مع الواقع، وأبرز هؤلاء الفلاسفة الذين يناقشهم بارمنيدس من جهة وهيراقليطس ومن ورائه أنكساجوراس وبروتاجوراس وديموقريطس من جهة أخرى. والآن يمكن إيجاز دفاع أرسطو عن

(٧) انظر الموسوعة الفلسفية نشر إدواردز جـ ٤ ص ٤١٤ مادة «قوانين الفكر».

(٨) ميتافيزيقا ١٠٠٥ أ ١٧ ـ ٣٠.

(٩) نفس المرجع ١٠٠٥ ب ٢٢ ـ ٣٢.

(١٠) ١٠٠٦ أ ٨ ـ ١٠.

مبدأ عدم التناقض في موقفين أساسيين وهما:

١ ـ إن كل كلمة يجب أن يكون لها تعريف أو يجب أن يكون لكل شيء ماهية ثابتة محددة، وبالتالي لا يمكن وصف شيء ما بماهية محددة وسلبها عنه في نفس الوقت.

٢ ـ لا أساس في الواقع للقول بالتغير المطلق أو الثبات المطلق لأن القول بالأول يضطرنا إلى تبرير أن كل القضايا كاذبة والقول بالثاني يضطرنا إلى تقرير أن القضايا المتناقضة صادقة وكاذبة معاً.

د ـ خذ الموقف الأول أولاً: يسجل أرسطو عن هيراقليطس قوله «إن الصفات المتضادة تنتمي إلى شيء واحد في نفس الوقت» وقوله أيضاً «إن الشيء الواحد يوجد ولا يوجد معاً»، ويعقب أرسطو على هذه الأقوال بقوله من المستحيل على أي إنسان أن يعتقد أن الشيء الواحد يوجد ولا يوجد لأن ما يقوله إنسان ما لا يعني بالضرورة أن يعتقد به، ومن المستحيل أن يوصف شيء واحد بصفات متضادة معاً في وقت واحد، ومن المستحيل أن يعتقد الشخص الواحد بوجود شيء وعدم وجوده في وقت واحد[١١] ويسجل أرسطو عن بروتاجوراس قوله إن ما يبدو للإحساس حق وبالتالي لا تبدو الأشياء هي هي لكل الناس أو لشخص واحد في مختلف الظروف وإذن فكل الأشياء صادقة وكاذبة معاً. فيرد أرسطو بقوله نعم تختلف أحكامنا على الأشياء لكن ليس من خلال حاسة واحدة وليس بالنسبة إلى جزء معين من الشيء وليس في نفس الوقت[١٢]. والآن ما مغزى هذه التعقيبات من أرسطو؟ مغزاها هو اعتقاده أن لكل نوع من الأشياء ماهية ثابتة فإذا كانت كلمة «إنسان» لها معنى واحد وليكن حيوان يمشي على رجلين فإن المقصود بالمعنى الواحد أنه إذا كانت كلمة «إنسان» تعني س فإذا كان أ إنساناً فإن س هي كونه إنساناً واستبعاد أي ماهية أخرى. ولا مانع لدى أرسطو من القول أن للكلمة الواحدة عدة معان شريطة أن تكون محدودة العدد ولا يقبل أرسطو أن يكون

(١١) نفس المرجع: ١٠٠٦ أ ١ ـ ٦.

(١٢) ١٠١١ أ ٢٦ ـ ٣٥.

للكلمة الواحدة عدد لا متناه من المعاني وإلا يكون التفكير مستحيلاً لأن ما ليس له معنى واحد لا معنى له، وإذا لم يكن للكلمة معنى فقد بطل حديثنا مع الآخرين بل وينتفي حديثنا مع أنفسنا(١٣). والمقصود هنا أن يكون لكل شيء ماهية محددة وبالتالي لا يمكن سلبها عنه في نفس الوقت.

هـ - ننتقل إلى الموقف الثاني لأرسطو حين يدافع عن الأساس الأنطولوجي لمبدأ عدم التناقض، يهاجم نظريتي التغير المطلق الهيراقليطي والثبات المطلق البارمنيدي، فيروي عن هيراقليطس قوله أن الشيء الواحد تصدر عنه صفات متضادة بحيث لا يبقى في الشيء هوية بأي معنى، ثم يهاجم أرسطو هذه النظرية بقوله أن بالإمكان أن يخرج عن الشيء الواحد صفات متضادة لكن بالقوة وليس بالفعل، كما أنه توجد كائنات ليس بها قوة وإنما هي فعل أبداً كما لا يطرأ عليها تغير أو حركة - بقصد المحرك الأول. أضف إلى ذلك أن الشيء الذي فقد صفة ما لا يزال يحتفظ ببعض ما فقده، ويعني دوام الماهية فيه(١٤). ويهاجم أرسطو أيضاً الثبات المطلق عند بارمنيدس على أساس أن الواحدية المطلقة والثبات المطلق لا يعبران عن الوجود كما نلاحظه أو ما نستنبطه مما نلاحظ، ويترتب على موقف بارمنيدس أن الوجود كله شيء واحد، وبالتالي تكون كل القضايا المتناقضة صادقة على شيء واحد في نفس الوقت. ويسمح أرسطو بالتغير والثبات معاً: ينطق الوجود بالتغير والحركة لكن يجب أن يوجد أيضاً موضوع ثابت لهذا التغيير وهذه الحركة. يصيب الأشياء في عالمنا المحسوس تغير وحركة لكن التغير يقوم في تحول صفات وتبدلها على شيء واحد لا يصيب ماهيته أيّ تغير وحركة. «وإذا كانت كل الأشياء في ثبات سوف تكون القضية الواحدة صادقة وكاذبة معاً وإذا كانت كل الأشياء في حركة فلن توجد قضية صادقة»(١٥).

(١٣) ١٠٠٥ أ ٦ - ٧، ١٠٠٦ - ٣١ - ١٠٠٦ ب ١٢، ١٠٠٧ ب ١٨ - ٣٥، ويمكن في هذا السياق مقارنة نظرية أرسطو في المعنى بنظرية فتجنشتين في المعنى التي يدعو فيها إلى أن ليس للكلمة الواحدة معنى واحد وإنما عدد لا متناه من الاستخدامات وأن ليس بينها من سمات مشتركة إلا ما يسميه التشابه الأسري.

(١٤) ميتافيزيقا: ١٠٠٩ أ ٦ - ٣٨.

(١٥) نفس المرجع: ١٠١٢ ب ٢٣ - ٣١.

و ـ وأما الأساس الأنطولوجي لمبدأ الثالث المرفوع فيوضحه أرسطو من خلال مناقشته لانكسا جوراس وأفلاطون، نادى الأول بوجود حدود وسطى بين الحدين المتناقضين، على أساس أن كل شيء مختلط في كل شيء وأن أي شيء يجمع في طياته كل الصفات المتناقضة، ويعقب أرسطو على ذلك أنه لا يوجد وسط بين نقيضين وأن الشيء الواحد لا يسمح بصفات متناقضة أو صفات تتوسط المتناقضات بالفعل فأما أن تثبت صفة لشيء ما وإما تنكرها عليه. وأبسط مثال لذلك في مجال الأعداد حين نقرر أنه لا يوجد عدد ليس زوجياً وليس فردياً وإنما بين بين وهذا باطل[١٦]. ومن جهة أخرى رأى أرسطو أن أفلاطون وقع في الخطأ حين ظن أن العالم المحسوس وسط بين الوجود واللاوجود وأن الوجود الحق هو عالم المثل ذلك لأن العالم المحسوس عند أرسطو وجود أو جزء من الوجود الحق ويتحقق فيه الثبات والتغير كما سبق القول.

ز ـ ما سبق إشارة إلى الأهمية الكبرى التي أعطاها أرسطو لقوانين الفكر الأساسية وجعلها نقط بدايات مطلقة لكل فكر واستدلال وأنها ذاتها لا تقبل البرهان، وإشارة إلى الجهد الذي بذله للكشف عن أساسها في الواقع الحي أو العالم الذي نحياه. وقد لا تخلو جهوده وحججه من أوجه النقص وأهمها الوقوع في الدور أحياناً بمعنى أنه لكي يقيم الأساس الميتافيزيقي لمبادىء التفكير يلجأ أحياناً إلى التسليم بهذه المبادىء الفكرية، لكن يجب ألا ننسى أن أرسطو هنا يتناول واحدة من أعقد المشكلات عن العلاقة بين الفكر والوجود، بالإضافة إلى أن الوقوع في الدور ليس ضربة قاضية للنظرية الفلسفية. نلاحظ أن بعض عمالقة المنطق والرياضيات تابعوا أرسطو في الوقوف عند المبادىء الثلاثة الأساسية للفكر واعتبارها نقط بدء مطلقة ولا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط منها كما لا يمكن الشك فيها مثل فريجه ورسل. قال فريجه عن مبدأ الهوية أنه أساس كل استدلال صوري وأنه يستعصي على أي تحليل. وحين أراد رسل تحديد طبيعة المبادىء المنطقية وسرّ صدقها قال أولاً أنها قضايا تحليلية وكان يعني بها تلك القضايا التي يكون نقيضها مستحيلاً، لكنه لم يقنع فيما بعد بهذه الخاصة لأنها تعتمد على مبدأ عدم

(١٦) نفس المرجع: ١٠١١ ب ٢٣.

التناقض وهو ذاته أحد المبادىء التي نريد البحث عن خصائصها. قال رسل ثانياً إن المبادىء المنطقية هي التي يمكننا معرفتها بطريقة قبلية وبذلك تتميز تماماً من القضايا التجريبية، لكنه عاد فرأى أنه على الرغم من أن السمة القبلية قائمة في كل مبدأ منطقي فليست خاصة فيه بقدر ما هي خاصة لمعرفتنا له.

ثم استقر رسل في نهاية بحثه على أن قوانين الفكر الثلاثة الأساسية لا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط منها. ولقد حدث تطور لدى بعض الفلاسفة والمناطقة المعاصرين الذين رفضوا القول أننا ندرك هذه القوانين بحدس مباشر واتجهوا إلى تفسيرها في إطار نظرية المواضعة اللغوية. ويحسن قبل إيجاز هذه النظرية أن نقف وقفة قصيرة لنناقش القول بأن هيجل رفض مبدأ عدم التناقض وأنه جعل التناقض ـ لا عدم التناقض ـ أساس كل تفكير.

٢٩ ـ قوانين الفكر بين أرسطو وهيجل:

كثيراً ما يقال إن هيجل رفض مبدأي الهوية وعدم التناقض إذ يقول: «من السخف أن نقول أننا لا يمكننا تصور التناقض» ويقول أيضاً: «أن التناقض هو المبدأ المحرك للعالم»، بينما يقول أرسطو أن الفكر الاستدلالي يوجهه قانون عدم التناقض. فهل يعني هذا أن التفكير السليم هو التفكير المتناقض عند هيجل؟ لكي نجيب على هذا السؤال تجب ملاحظة أن هيجل لا يتحدث عن المنطق الصوري القديم أو الحديث الذي يبحث أساساً في قواعد الاستدلال الصحيح ولا ينوي هيجل تعديل هذا المنطق أو القيام بثورة فيه، لكن هيجل يتصور المنطق تصوراً مختلفاً يوسع من مجاله بحيث لا يقتصر على قواعد الاستدلال الصوري وإنما يجعله يتناول الواقع أو الوجود أيضاً، وبذلك لا يقيم هيجل المنطق على أساس ميتافيزيقي وإنما يذيب التمييز الخالد بين المنطق والميتافيزيقا ويجعلهما علماً واحداً. والآن ما جوهر ميتافيزيقا هيجل؟ ونجيب بإيجاز فيما يلي: هيجل فيلسوف مثالي، ليس بمعنى أن الوجود الحقيقي هو وجود الذات وأفكارها، بينما العالم الطبيعي إما وهم أو مجرد مظهر أو مشتق من ذلك الوجود الحقيقي ـ ذلك مفهوم المثالية عند الهيجليين الجدد مثل برادلي وبوزانكيت ورويس. لكن هيجل مثالي بمعنى تعقيل الواقع أي جعل الوجود معقولاً، وأن كل ما هو واقعي معقول، وكل

ما هو معقول واقعي، والفكر لا ثبات فيه ولا ركود أو سكون وإنما هو جدّلي في طبيعته، والفكر الجدلي هو انتقال العقل من موضوع إلى سلبه ثم إلى المركب بينهما. وأساس جدلية الفكر جدلية الوجود. ومعنى هذا أن كل شيء في تغير متصل وعملية مستمرة تنتقل من وجود إلى لا وجود إلى صيرورة أبداً، وهذا التصور للوجود هو «المطلق». فالزهرة لن تظل هي هي لكنها لا تلبث أن تنكر وجودها في نفس الوقت حين تذبل، كي تصبح ثمرة وحبّاً فتصبح شجرة فزهرة وهكذا فكل وجود يتضمن في ذاته لا وجوده، وبفضل هذا اللاوجود ينمو الوجود ويستمر، فالتناقض طبع الأشياء. تلك هي جدلية الوجود أقيمت عليها جدلية الفكر، أو ذلك هو الفكر الحي الذي يجب أن ننظر من خلاله إلى الوجود. وبذلك يمكننا فهم قول هيجل «المنطق والمتيافيزيقا شيء واحد». لم يعد المنطق عند هيجل علماً يقتصر على البحث في أنواع الاستدلالات وقواعدها وقوانينها دون أدنى اهتمام بمضمون تلك الاستدلالات، وإنما يهتم المنطق أيضاً بمضمون هذه الاستدلالات في إطار نظرة كونية معينة فكل شيء في الكون في عملية تغير دائبة تنتقل من وجود إلى لا وجود إلى وجود جديد وهكذا. لا شيء يبقى على حاله كما يمكن للشيء الواحد أن يتصف بصفة وسلبها في نفس الوقت. والآن نريد أن نسأل عدة أسئلة: أولها هل يرفض هيجل قوانين الفكر الأساسية كما تصورها أرسطو؟ إذا كنا نتحدث في مجال المنطق الصوري القديم أو الحديث فإن هيجل لا يعترض على القول إن قضية ما هي ذاتها، وأنه لا يمكن أن تكون قضية ما صادقة وكاذبة معاً، وذلك أول نصر لأرسطو. وثاني الأسئلة هو فيم الاختلاف إذن بين أرسطو وهيجل؟ نظن أن هنالك اختلافين على الأقل. الاختلاف الأول أن أرسطو يجعل المنطق علماً مستقلاً متميزاً من أي علم آخر ويسبقها جميعاً بمعنى أنه «أورجانون» للبحث المثمر في أي علم آخر، بينما لا يعطي هيجل هذا التميز للمنطق وإنما يذيبه في ميتافيزيقاه. وذلك يذكرنا بما سماه كنط «المنطق الترنسندنتالي» الذي تناول فيه الأسس الأستمولوجية والميتافيزيقية لنظريته في المقولات، لكن كنط ميز هذا المنطق من المنطق الصوري (وكان يسميه المنطق العام)، وبذلك فإن كنط ـ كما يقول وليم نيل بحق ـ هو الذي ابتكر هذا الخليط الغريب من الميتافيزيقا والأبستمولوجيا فقدمه

هيجل وسائر المثاليين في القرن التاسع عشر على أنه منطق[١٧]. الاختلاف الثاني بين أرسطو وهيجل يقوم في اختلاف ميتافيزيقا كل منهما. وهنا يجب أن نلاحظ أنه لا يمكن حسم الخلاف بين أي نظريتين ميتافيزيقيتين، لأنه لا يوجد مجال لإقناع خصمك بوجهة نظرك إلا باستخدام حجج هي جزء من نظريتك وهي ذات الأمر الذي يعارضك فيها خصمك. يمكنك فقط الانتصار على خصمك الميتافيزيقي نصراً جزئياً بأن تكشف له عن فجوات أو ثغرات في نظريته بطريق برهان الخلف، أي أن هذه الثغرة أو تلك تزعزع صلابة نظريته، وإذا كان موقفك صلباً فسوف تجد في موقف خصمك تلك الفجوات. وآخر الأسئلة هو أي النظريتين تفضّل؟ وهنا يختلف الناس لكنا نجد أنفسنا أكثر ميلاً إلى نظرية أرسطو لقربها من الموقف الطبيعي للإنسان أو موقف الرجل العادي من العالم، وهي الإقرار بظاهرة التغير والحركة في العالم لكن على خلفية من ثبات بدرجة ما إذ لا يمكنك حتى إدراك التغير إلا بالقياس إلى شيء ثابت، وإلا لا يمكنك إدراك التغير على أنه تغير. حين نأخذ مثال الزهرة نجد لها وجوداً وهوية وقتما تخرجها الشجرة ويمكنك وصفها حين ندركها وصفاً يتسق مع مبدأ عدم التناقض، ولا يتعارض هذا مع تحول الزهرة بعد ذلك إلى ذبول فبذرة فشجرة فزهرة فثمرة. هل معنى هذا أن قواعد المنطق تعتمد على ميتافيزيقا وبالتالي تتغير بتغيرها؟ لا. لعل الحديث عن الأساس الميتافيزيقي لقواعد الفكر إنما هو توضيح لنشأتها في العقل، لكن حالما أدركناها اكتسبت صوريتها واعتبارها مبادىء موجّهة للفكر[١٨].

٣٠ ـ نظرية المواضعة المنطقية:

أ ـ ننتقل الآن إلى النظرية الأخرى التي تفسر القضايا الأولية الضرورية ـ وتتمثل في قضايا الرياضيات البحتة وقواعد المنطق ومبادىء الفكر الأساسية ـ

---

(١٧) W. Kneale, the development of Logie, P. 355, Oxford, 1962.

(١٨) قارن: الموسوعة الفلسفية نشر أدوارد ز جـ ٤ ص ٤١٤ ـ ٤١٦ مادة قوانين الفكر.
وأيضاً: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، جـ ٢، ص ٥٨٠ ـ ٥٩٠ مادة هيجل.
وأيضاً: هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣، فقرات ١٩، ٢٤ وما بعدها.

تفسيراً لا نلجأ فيه إلى حدس أو إدراك عقلي مباشر، لكنا نلجأ فيه إلى المواضعة اللغوية Linguistic Conventionalism . لا بأس من تعريف هذه النظرية بوجه عام. تقول النظرية إن اللغة مواضعة واصطلاح وأن اللغة صناعة إنسانية وظاهرة اجتماعية، وليس المقصود أن اللغة ابتكار فرد معين بإرادته واختياره كما نقول أن فلاناً اخترع الطائرة أو صمم أول حاسب آلي، لكن المقصود أن الناس تواضعوا واتفقوا فيما بينهم حين تكون منهم مجتمع على إعطاء أسماء لما أمامهم من أشياء، وارتبط كل اسم بمسمّى بمرور الزمن، كما تعارفوا على التراكيب اللغوية الصحيحة وقواعد تكوين الجمل. هذه المواضعة أمر حادث بحيث يمكن تصور تغيير دلالات الألفاظ وتغيير صور التراكيب والقواعد. لكن النظرية لاحظت أن باللغة تلك الخاصة الغريبية وهي أن من المستحيل أن يغير مفرداتها وتراكيبها فرد معين أو مجموعة أفراد، وإنما تظل دلالات الألفاظ وقواعد تركيبها أمراً طاغياً ليس بمقدورنا تغييرها. ولا يمنع هذا أن تتطور معاني الكلمات بما يتسق مع تطور الجماعات. لكن تظل ثروة المفردات في لغة ما معيناً ثابتاً نستخدمه للتعبير عن أنفسنا وتبليغ أفكارنا ووجداناتنا للأخرين، كما لا يسعنا إلا الخضوع لقواعد اللغة لأن اللغة تصور الواقع على نحو ما، وما دمنا مدفوعين إلى معايشة الواقع فيجب علينا أيضاً معايشة اللغة. وليست نظرية المواضعة في طبيعة اللغة حديثة العهد وإنما نادى بها أغلب الفلاسفة واللغويين والمناطقة العرب القدامى بل يمكن التماسها عند السوفسطائيين الأوائل. وقد زاد الاهتمام بهذه النظرية عند المناطقة المعاصرين حين زاد اهتمامهم بالتأثير المتبادل بين الفكر واللغة، وطبقوها على القضايا الأولية الضرورية في الرياضيات والمنطق وسائر القضايا القبلية مثل كل جسم ممتد وكل أعزب غير متزوج ونحو ذلك، وسموها «نظرية المواضعة المنطقية»، ومن أبرز دعاتها فتجنشتين وشليك وكارنب ويوست ولوكاشيفتش وتارسكي وكواين ورايل وستروصن وغيرهم. ولهذه النظرية صور أو صياغات مختلفة، نكتفي بذكر صياغتين لها هما قول فتجنشتين أن القضايا الضرورية الأولية «تحصيلات حاصل» أو توتولوجيا، وقول بعض الوضعيين المناطقة وبعض أتباع فتجنشتين أن هذه القضايا تشريعات لغوية.

ب ـ يقول فتجنشتين أن القضايا الأولية الضرورية تحصيلات حاصل، ويعطي لها صورة في كتابه الأول «رسالة منطقية فلسفية» وصروة أخرى في كتابه المتطور «الأبحاث الفلسفية». يقول في كتابه الأول أن معنى تحصيل الحاصل أن القضايا الأولية الضرورية ـ وكل القضايا التحليلية وكل القضايا القبلية ـ لا تخبرنا بشيء عن الواقع لكنها ليست بلا معنى. لها معنى لأنها جزء من لغتنا الرمزية، بمعنى أننا إذا أخذنا أي نسق رمزي أو أي لغة فمن الممكن إقامة قضايا صادقة باستنباط(١٩). والمقصود بذلك أن قضايا الرياضيات البحتة وقواعد المنطق صادقة دائماً في أي تحويل متسق لقيم الصدق. فمثلاً إذا أخذنا القاعدة المنطقية («إذا كان ق أول و«لا ـ ق» إذن «ل») فهي صادقة مهما كانت قيمة ق و ل. ومعنى تحصيل الحاصل ثانياً أن هذه القضايا صادقة دائماً بفضل التعريفات الثابتة التي نعطيها للثوابت الحسابية والثوابت المنطقية. أما تفسير فتجنشتين لتحصيلات الحاصل في كتابه المتطور فهو قوله أن ضرورة تلك القضايا الأولية ناشيء من استخدام معين للكلمات، فإذا نبذنا هذا الاستخدام قلنا كلاماً لا معنى له. وقد وضح جلبرت رايل هذا المعنى بتوجيه الاهتمام إلى التعريفات التي تعطيها للثوابت المنطقية، وأن للكلمات الدالة عليها (و، أو، إذا. . .) قوة منطقية معينة أو استخداماً معيناً. فالنفي يقتضي استبعاد كلمة ما إذا استخدمت الكلمة المقابلة لها. إن قلت س أبيض فأنت تستبعد القول عن س أنه ليس أبيض، ولا تستطيع القول أن س أبيض وليس أبيض معاً، وهذا الاستخدام للنفي ومعه استخدام واو العطف هو أساس صدق مبدأ عدم التناقض، وكذلك الأمر في قوة استخدام «أو» أساس مبدأ الثالث المرفوع(٢٠).

جـ ـ ويقدم هانس هان Hans Hahn أحد أعضاء المدرسة الوضعية المنطقية صياغة أخرى لتفسير القضايا الضرورية الأولية في إطار نظرية المواضعة، وهي أن هذه القضايا تشريعات لغوية. والمقصود أن صدق هذه القضايا يعتمد على طريقتنا في استخدام الألفاظ، فإذا قلنا أن كل أعزب غير متزوج فهذه قضية صادقة تعبر عن

---

(١٩) فتجنشتين: الرسالة: ٤ ٠٤٦١١ .

(٢٠) Ryle, Dilemmas, P. 114, Cambridge, university press, London, 1960.

حقيقة لغوية ، أي أننا نستخدم كلمات أعزب وغير متزوج بحيث يمكن للقضية أن تعبر عن قانون الهوية . ولذلك يقول هان أن المنطق نشأ عن اللغة . نتعلم بالتجربة ألوان الأشياء مثلاً . أقول عن شيء أحمر أنه أحمر ، وعن شيء آخر مختلف اللون إنه ليس أحمر . ومن المستحيل أن أقول عن شيء واحد أنه أحمر وليس أحمر . لا يقول مبدأ عدم التناقض أو الثالث المرفوع شيئاً عن العالم وإنما يضعان تشريعاً لطريقة حديثنا عن الأشياء . إذا قلنا قضية ما فيمكننا أن نستنبط منها قضية أخرى لأننا لا ندرك مباشرة كل ما هو متضمن في القضية الأولى ، ونتوصل إلى ذلك باستنباط(٢١) . ويعبر ستروصن عن نفس الموقف بقوله إن باللغة ألفاظاً يتسق بعضها مع بعض ، وألفاظاً أخرى لا يتسق بعضها مع بعض : أعزب وغير متزوج يتسقان ، أسود ومربع يتسقان ، لكن أسود وأبيض لا يتسقان . وإذن تقوم ضرورة مبادىء المنطق على تواضع الناس على طريقة استخدامهم للألفاظ(٢٢) .

د ـ لنظرية المواضعة المنطقية وجاهتها حين تفسر القضايا التحليلية مثل كل أعزب غير متزوج أو كل جسم ممتد أو الجزء أصغر من الكل إلخ ، وحين تعقد الصلات بين النحو والمنطق ، لكنها قد تكون تفسيراً ناقصاً لمصدر اليقين في قضايا الرياضيات البحتة وقواعد المنطق وقوانين الفكر الأساسية ، ذلك لأنها تقيم اليقين في هذه القضايا والقوانين على الاتساق بين معاني ألفاظ معينة أو عدم اتساق بعضها مع بعض ، لكنها لم تفسر فكرة الاتساق ذاته . وليست فكرة الاتساق سوى مبدأ عدم التناقض ، ومن ثم فتفسير نظرية المواضعة لقوانين الفكر وقوع في الدور . وبالمثل ما تقوله هذه النظرية عن فكرة الاستنباط المنطقي : إذا وضعنا مقدمة في صيغة رمزية واستنبطنا نتيجتها ، كيف نعرف أن هذه النتيجة لازمة منطقياً عن مقدمتها في إطار المواضعة اللغوية وحدها؟ لقد عرفنا ذلك بالنظر في العلاقات بين الرموز الواردة ووجدنا الاتساق قائماً بينها ، وبذا عدنا إلى فكرة الاتساق كفكرة أولية أو أننا ندركها بحدس مباشر . أضف إلى ما سبق أن مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع ليست قضايا

(٢١) Hans Hahn, "Mathematics and Knowledge of Nature", in Ayer, editor, Logical positivism, PP, 147 - 157.

(٢٢) Strawson, Introduction to Logical Theory, PP. 6 - 8, Methuen, London, 1963.

تحليلية ليقوم صدقها على أنها تحصيلات حاصل، لأننا إذا أخذنا أبسط صيغة لمبدأ عدم التناقض وهي «أ» لا يمكن أن تكون ب ولا ب معاً» نجد أن إنكار اجتماع ب ولا ب ليس مجرد تحليل لتصور أ.

٣١ - خاتمة:

لقد تعرضنا في هذا الفصل لموضوع بالغ الأهمية في نظرية المعرفة وهو التساؤل عما إذا كانت توجد مبادىء أولى أو مقدمات أولى تبدأ منها أي معرفة برهانية علمية ووجدنا أن هذه المبادىء صنفان رئيسيان وهما مبادىء أولية ضرورية ومبادىء أولية حادثة، وقصرنا هذا الفصل على المبادىء الأولى الضرورية وخصصنا الفصل التالي للمبادىء الأولى الحادثة. وجدنا أن المبادىء الأولى الضرورية هي تلك المبادىء التي يمكن أن تبدأ بها العلوم الصورية التي لا تعتمد على خبرة حسية أو تجربة، والرياضيات البحتة والمنطق هما نموذج هذه العلوم. لعل بديهيات الرياضيات وقضاياها الأولية وقواعد المنطق وقوانينه هي التي يمكن تسميتها بالمبادىء الأولية الضرورية لأنها صادقة دائماً لا تكذب ولا تحتمل الشك والمراجعة، وأكثرها مسلمات لا تحتاج للبرهان. (وقد وجدنا نظريتين لتفسير يقين هذه المبادىء وهما نظريتا الحدس المباشر والمواضعة اللغوية. وجدنا أيضاً أن المبادىء الأولى في هذه العلوم الصورية تعتمدهي الأخرى على مبادىء الفكر الأساسية وهي مبادىء الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع). وقد لاحظنا أن أرسطو هو رائد النظرية الأولى وهي نظرية حدس المبادىء، وإن بعض المناطقة المعاصرين هم المتحمسون للنظرية الثانية وهي المواضعة اللغوية. لاحظنا أن أرسطو يفترض هذه المبادىء الأساسية الثلاثة ابتداء دون برهان في كتبه المنطقية. ولاحظنا أن بعض عمالقة المنطق والرياضة من المعاصرين يتبعونه في ذلك. لكنا وجدنا أن أرسطو في كتابه «ميتافيزيقا» بتعمق هذه المبادىء فيجعل لها أساساً أنطولوجياً أي أن هذه المبادىء تصف الوجود بما هو موجود أو تصف العالم الواقع في أعلا درجات العمومية. رأى أرسطو بثاقب نظره أن من المستحيل إقامة برهان على هذه المبادىء لأن من المستحيل أن نبرهن على كل شيء بل يجب البدء بنقط بداية مطلقة وجعل هذه المبادىء الثلاثة هي

نقطة البدء واتبعه في ذلك بعض عمالقة المنطق والرياضة المعاصرين مثل فريجه ورسل . وحين تعمق أرسطو في كتابه «ميتافيزيقا» هذه المبادىء شرح ذلك بقوله إن أي منكر لهذه المبادىء إنما ينطوي إنكاره على اعتراف بهذه المبادىء. ولم يكتف أرسطو بذلك وإنما بيّن أن لها أساساً أنطولوجياً وذلك بطريق مناقشة بعض الفلاسفة السابقين عليه وبيان أن مواقفهم الميتافيزيقية لا تتطابق وما نجده في نظرتنا إلى العالم والأشياء. ثم انتقلنا إلى إثارة مشكلة عارضة بين أرسطو وهيجل الذي يعلن أن الوجود والفكر مليئان بالتناقض فتساءلنا هل موقف هيجل يهدد موقف أرسطو وأجبنا بالنفي لأن مفهوم المنطق عند كليهما مختلف، ويصبح الخلاف بين أرسطو وهيجل خلافاً على نظريتين ميتافيزيقيتين إلى الوجود. وقد آثرنا نظرية أرسطو لأنها أقرب إلى الواقع الحي وليس صحيحاً أن منطق أرسطو وميتافيزيقا يتسمان بالركود والسكون إذ يسلم بالتغير والدينامية . وانتقلنا بعد ذلك إلى النظرية الثانية المنافسة لنظرية حدس المبادىء الأولى وهي نظرية المواضعة المنطقية. عرضناها ورأينا وجاهتها في تفسير يقين القضايا التحليلية من تعريفات أو بديهيات أو قواعد المنطق، لكن لم نجد وجاهتها في تفسير يقين مبادىء الفكر الثلاثة، ذلك لأنهم يبدأون من التسليم بفكرة الاتساق دون تأصيل لها، والاتساق توأم مبدأ عدم التناقض الذي نحن مطالبون بتفسيره، كما يبدأون بالتسليم بأن استخدام اللغة ومفرداتها والثوابت المنطقية يكفي لتفسير اليقين وهو تفسير قاصر لأنه لا يتلاءم والصيغ الرمزية الخالية من مفردات اللغة. والآن يمكننا القول إن أرسطو لم يكن بحاجة إلى إعلان أن لمبادىء الفكر الثلاثة أساساً أنطولوجيا، ذلك لأنها مفترضة أساساً من أي بحث أنطولوجي أو أي بحث آخر، كما تفترضها قواعد المنطق. إنها نقط بدايات مطلقة للفكر الإنساني.

الفصل الخامِس

القضَايا الأوليّة الحَادِثة

٣٢ ـ مقدمة :

سبقت الإشارة إلى أن القضايا الأولية ـ عند الفلاسفة القائلين بها ـ نوعان، ضرورية وحادثة، وقد عرضنا في الفصل السابق وناقشنا القضايا الأولية الضرورية. ننتقل الآن إلى القضايا الأولية الحادثة، وتقع في صنفين رئيسيين هما قضايا الاستبطان وأحكام الإدراك الحسي عند القائلين بها.

ونبدأ بالصنف الأول. الاستبطان أحد المناهج التي يستخدمها علماء النفس لاكتشاف حالاتنا الشعورية من إحساس ووجدان وإدراك حسي وتذكر وتخيل وإرادة واعتقاد ورغبة، والوعي بهذه الحالات بخبرة ذاتية، وهو منهج تحمس له بعض علماء النفس كما رفضه آخرون. وتعتبر المدرسة السلوكية في علم النفس أشهر المدارس الرافضة لهذا المنهج بإسم الدقة والموضوعية، وأرادت أن يكون علم النفس علماً تجريبياً، وكما أن العلوم التجريبية تقيم قوانينها ونظرياتها على أساس ملاحظات وتجارب يمكن لكل إنسان إدراكها، فقد أرادت السلوكية أن يكون علم النفس كذلك، فرأت أنه لا معنى للحالات النفسية سوى أنها نماذج معينة من السلوك الظاهر في البيئة أو نماذج من التغيرات الفسيولوجية في الجهاز

العصبي المركزي أو في المخ فقط. ليس الإحساس بالألم إلا سلوكاً لا إرادياً يقوم على قوانين المنبه والاستجابة، والإدراك الحسي يعتمد على تأثر أعضاء الحس بمنبهات خارجية ينتقل تأثيرها إلى المخ، وليس الخوف سوى الهرب أو سرعة نبض القلب، وليس التفكير سوى حركات طفيفة في أعضاء النطق (الشفاه واللسان والحبال الصوتية). ويصبح السلوك كافياً لتفسير كل وجوه الحياة الشعورية في الإنسان، ويجري مع هذا الموقف رفض خصوصية الحياة الشعورية إذ يجب أن تكون لها عمومية يمكن لأي إنسان إدراكها. أما الاستبطان فهو انتباه الفرد إلى ما يكابده من حالات وخبرات والوعي بها وتميزها ومحاولة وصفها في قضايا، ويدعو هذا المنهج إلى خصوصية الحياة الشعورية، أي لا يدركها إلا صاحبها، ولا يعرف الآخرون عن حالاتي النفسية شيئاً إلا إذا ظهرت في سلوك خارجي أو إذا أخبرتهم بما لديّ من حالات، لكن ليس من الضروري أن يصدر عني سلوك خارجي دائماً، فقد أتذكر حادثة ماضية ولا يتبع ذلك سلوك معين، وقد أخاف أو أغضب ولا أعبر عنهما في سلوك، وقد أحسّ الألم ولا أئن، ومن الواضح أن النائم حين يحلم لا يصدر عنه سلوك وإن حدثت في المخ تغيرات فسيولوجية لا أعي بها ولا يراها غيري، وقد أرى وردة جميلة أمامي في صمت وهكذا. ولم يتحمس للاستبطان بعض علماء النفس فقط وإنما دعا إليه كثير من الفلاسفة على مر العصور، ولعل ديكارت نموذج الفيلسوف الاستبطاني في العصر الحديث. فقد رأى أن الإنسان قادر على الوعي بوجوده وبحالاته النفسية وإمكان وصفها في وضوح وتميز. حين يحدث لي إحساس بألم مثلاً أعطي له إسماً ثم أطلق نفس الإسم أو اللفظ على الإحساسات المشابهة حين أعانيها في المستقبل، وقل مثل ذلك في سائر حالاتي النفسية وعملياتي العقلية ونعي بهذه الحالات والعمليات سواء صدر عنها سلوك أم لا، وتتسم هذه الحالات بالخصوصية المطلقة أي لا يعي بها ألا صاحبها ولا يشاركه فيها سواه، كما تتسم أيضاً بالصدق واليقين وأنها لا تقبل الشك أو المراجعة. والآن نلاحظ أن موضوع الاستبطان أمر معقد، وليس كل دعاة الاستبطان يقبلون كل ما يقوله ديكارت عنه، كما أن فلاسفة يختلفون عن ديكارت في مزاجه الفكري يقبلون بعض ما يقوله ويرفضون بعضه الآخر. ولكي يكون كلامنا واضحاً قد نبادر بالسؤال عن موضوعات الاستبطان، وقد نجيب بموضوعين

هما الوعي بالذات أو الشعور بالذات، والوعي بالحالات الداخلية، وسوف نتحدث عن كل منهما على حدة ومن هم الفلاسفة الداعون إلى استبطان كل موضوع والمنكرون له.

٣٣ - الوعي بالذات:

أ - يرتبط تصور الوعي أو الشعور بالحياة النفسية في الإنسان ارتباطاً وثيقاً، وهو أوّلي لا يمكن تعريفه، ولا يمكنني مساعدة شخص يسألني عن معناه، ذلك لأنه واقعة أساسية يحس بها كل إنسان في نفسه. لكن أبسط طريقة لتوضيحه هو التمييز بين شخص يقظ وآخر نائم، فالأول يستجيب لكل أنواع المنبهات في البيئة، من إحساسات وإدراك حسي إلى تذكر وتخيل وإرادة واختيار وانفعال ومقارنة واستدلال وشك واعتقاد، بينما لا يستجيب النائم للبيئة من حوله على النحو السابق، فتقول عن الشخص اليقظ أنه كائن له شعور وأن له حالات نفسية وعمليات عقلية. أما الوعي بالذات أو الشعور فهو الشعور بوجودي حين تكون لديّ خبرات أو حالات نفسية. حين أدرك شيئاً مادياً أدركه وأعي أني أدركه، وحين أتذكر حادثة ماضية أعي أيضاً أني أتذكرها وهكذا. وقد رأى كثير من الفلاسفة قديماً وحديثاً أننا قادرون على الاستبطان، وعلى استبطان وجودي بوجه خاص، ويأتي أفلاطون في أول القائمة كما تدل على ذلك محاوراته التي يسجل فيها نظريته في النفس مثل «فيدون» و«الدفاع» و«الجمهورية» و«فيدروس» وغيرها. نجد أيضاً في «تياتتوس» أن هذا الرياضي الشاب يقول في أول المحاورة «من يعرف شيئاً يدرك أنه يعرفه». كما تدل نظرية أفلاطون في ثنائية النفس والبدن على أننا نعي بوجودنا وعياً مباشراً وأن ذلك يعبر عن قضية أولية لا مجال فيها لشك أو احتمال أو نقض. وهنا تجدر ملاحظة تمييز هام بين الشعور بالذات self - consciousness والشعور بأن لنا نفوساً بين جوانحنا consciousness of the self، إنه التمييز بين وعيي بوجودي وأني كائن مفكر أو ذات عارفة من جهة، ووعيي من جهة أخرى أن لي نفساً أكابد حالات وخبرات ووجدانات ورغبات وإرادات وعمليات عقلية مختلفة. وقد أدرك بعض الفلاسفة هذا التمييز الدقيق كما خلط البعض الآخر بين هذين التصورين للذات فوقعوا في الخطأ. أدرك

أفلاطون هذا التميز فالعبارة التي نقلناها عن تياتتوس تعبر عن الوعي بالذات، أما نظريته في النفس وخصائصها وقواها وملكاتها فهي التي دونها في المحاورات التي تعبر عن هذه النظرية. وقد عرف أرسطو أيضاً ذلك التمييز في وضوح، ومما يدل على أن لدينا وعياً بالذات ـ عند أرسطو ـ قوله «حين ندرك شيئاً نعي أننا ندركه، وحين نفكر في شيء نعي أننا نفكر فيه، والوعي بأننا ندرك ونفكر هو الوعي أن لنا وجوداً»[1]. وهنا نلاحظ أن الفلاسفة القدماء لم يضعوا موضوع الاستبطان موضع التساؤل وإنما جعلوا الاستبطان أمراً مسلماً، وأن وعينا بالذات قضية أولية. فإذا انتقلنا إلى ديكارت وجدنا قضية الكوجتو «أنا أفكر إذن أنا موجود» دالة على الوعي بالذات، بالإضافة إلى وصف هذه الذات بالجوهرية والخلود وتميزها من البدن بل ومن الممكن أن نتصور النفس بلا بدن، وجعل ديكارت قضية الكوجتو نموذجاً للقضية الصادقة الأولية التي تبلغ أعلا درجات اليقين. نلاحظ أن ديكارت هنا خلط الوعي بالذات بالحديث عن النفس وحالاتها لأن الكوجتو لا تعني عنده مجرد الوعي بأني موجود، وإنما تعني أيضاً أن النفس جوهر ماهيته التفكير وأنها لا مادية متميزة من البدن وأنها خالدة بعد فنائه. لكن جاءت عبارة أرسطو السابق ذكرها معبرة عن الوعي بالذات نقياً صافياً. نجد كذلك عند لوك ـ وهو الفيلسوف التجريبي ـ إقراراً بالكوجتو الديكارتي وأنه قضية أولية بديهية إذ وضعها مثالاً من بين أمثلة ما سماه «المعرفة الحدسية» التي أعطاها اليقين. ومن جهة أخرى، نجد في فلسفة لوك نظرية أخرى تتضمن قولاً معارضاً عن الوعي بالذات، وهي نظريته في الجوهر التي يقول فيها أن الصفات الحسية للأجسام لا توجد ولا تتقوم بذاتها وإنما لكي يكون لها وجود واقعي يجب أن تقوم في جوهر ما يسميه لوك «حامل الصفات الأولية». القول المعارض هنا هو أن لوك حين طبق نظريته في الجوهر المادي على النفس قال إننا ندرك ذواتنا إدراكاً غير مباشر، بمعنى أن ما ندركه مباشرة هو أفكارنا عن عملياتنا العقلية، لكن العمليات العقلية بمثابة صفات لا تقوم في ذاتها وإنما يجب أن تكون قائمة في جوهر تنبع منه وتصدر عنه، وإذن فوجود النفس استدلال من الوعي بعملياتنا العقلية. خذ أخيراً كنط الذي تجد عنده تمييزاً تام الوضوح بين

(١) أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخس ١١٧٠ أ ٣٠ ـ ٣٣.

تصور الوعي بالذات (أو الوعي الخالص pure apperception)، وتصور النفس، ويسمي الوعي بالذات «الأنا الترنسندنتالية»، ويسمي النفس التي نحس بها وحالاتها «النفس التجريبية»، ويتحدث عن الأولى في نظريته في المقولات ويقول عنها أنها مجرد الوعي بأني أفكر تلك التي تصاحب كل أفكاري، وليست وجوداً واقعياً بأي معنى وإنما هي الشرط الأبستمولوجي الضروري للإدراك والمعرفة، بفضلها أعرف فقط أني موجود، وقد لا نعي بهذه الذات دائماً، وحتى حين نعيها يكون وعينا بها غامضاً، لكن ذلك لا يغير من الحقيقة بأن علاقة الإدراك والمعرفة بوجود ذات تخصني وتتعلق بها معرفتي علاقة ضرورية[٢]. أما النفس التجريبية فيتناولها كنط في برهانه على وجود العالم الطبيعي الخارجي والذي يصوغه بقوله «إن مجرد الشعور بوجودي وهو شعور محدد تحديداً تجريبياً يبرهن على وجود الأشياء في المكان خارجة عني»[٣]. (انظر ١٣ ب). ويقول كنط هنا عرضاً أن ديكارت في الكوجتو كان يتحدث عن الوعي بالذات بينما ظن خطأ أنه يتحدث عن النفس التجريبية مصدر إحساساتي ووجداناتي وإدراكاتي وإراداتي إلخ. يقول كنط عرضاً أيضاً أن ديكارت أخطأ حين ظن أن من الممكن إدراك النفس خالصة مستقلة حتى لو شككت في كل وجود آخر، والحق أني لا أدرك وجودي إلا من خلال عالم خارجي أدركه.

ب ـ ما سبق جانب من تراث الفلاسفة القدماء والمحدثين ـ الذين تحمسوا لقدرتنا على الاستبطان وإدراكنا المباشر للوعي بالذات أي لوجودنا ككائنات مفكرة وأن هذا الإدراك الذي نعبر عنه بعبارة «أنا أفكر» قضية أولية تحليلية لا مجال لشك أو مراجعة أو استدلال. لكنا نلاحظ أن بعض الفلاسفة المعاصرين لا يزالون متحمسين للاستبطان وإن كانوا يرفضون أن لدينا وعياً مباشراً بذواتنا كما يرفضون أنه يعبر عن قضية أولية. نختار فيما يلي أكثر النظريات حداثة ومعاصرة ـ فيما نعلم ـ وهي نظرية ألفرد آير. يرى فيها أن الوعي بالذات ليس أمراً مباشراً وإنما نصل إليه باستدلال، وبالتالي فالقضية عن الوعي بالذات لم تعد قضية أولية بأي حال. ليس

(٢) كنط: نقط العقل الخالص ب ١٣١ ـ ب ١٣٥.

(٣) المرجع السابع ب ٢٧٥ وما بعدها أو فصل «رفض المثالية».

الوعي بالذات معطى أولياً، بمعنى أن الإنسان لا يعي بخبراته على أنها خبراته منذ البدء دون تفكير أو بحث أو استدلال. يبدأ وعي الإنسان بذاته حين يقابل نفسه بالعالم الخارجي كما قابل نفسه بالآخرين. وتبدأ المقابلة بين ذاتي والآخرين والأشياء حين أميز جسمي على أنه ينتمي إليّ وحدي ويتميز من الأشياء والآخرين. حينئذ أدرك أن جسمي مركز خبراتي، ويمرّ هذا الإدراك بعدة مراحل، أولها إحساساتي البدنية مثل الإحساس بالمكان البصري واللمس، ثم استدل ـ ولو لا شعورياً ـ أن هذه الإحساسات البدنية مرتبطة بأشياء هي علة الإحساسات. ومع تلك الإحساسات البصرية واللمسية المرتبطة بجسمي إحساسات حركية حين أفتح عيني أو أغمضها، أو ينتبه سمعي أو أصم أذني. ويجب أن يسير وعي الإنسان بذاته جنباً إلى جنب مع تعرفي على الآخرين وتعرفهم عليّ وأن أرى نفسي من خلال عيونهم، وحينئذ أزداد إدراكاً بانتماء جسمي إليّ وحدي، فأنظر إلى جسمي على أنه علة إحساساتي ومدركاتي ومختلف خبراتي وأفكاري ـ تلك التي أحكم بأنها تنتمي إليّ وحدي وتميزني عما عداي. أما عن الصعوبة التي أثارها هيوم وهي أن كل إدراكاتنا الحسية متميزة بعضها عن بعض، وبالتالي يمكن حدوث ثغرات في اتصال خبراتي ـ يمكن تجاوز هذه الصعوبة بالقول أولاً أن كل إدراكاتنا المتميزة كائنات متميزة بمعنى أن بينها استقلالاً منطقياً وأننا نصف كلاً منها بحيث لا نشتق انطباعاً من آخر. لكن لا يلزم عن ذلك أنها لا ترتبط ارتباطاً تجريبياً، وما يربط خبراتنا تجريبياً شيئان هما الذاكرة وهوية الجسم، ترتبط الخبرات بالذاكرة التي تعتبر أساساً للاعتقاد بأن مختلف خبراتي التي تحدث لي في مختلف الأوقات تنتمي إليّ وحدي. حين استيقظ من نوم فلا اتصال في الخبرة لكنني أعتقد أني نفس الشخص الذي ذهب إلى النوم منذ ساعات. لكن يمكن الطعن في صدق بعض تقارير الذاكرة، وحينئذ أفسر اتصال خبراتي بوعيي أن جسمي الذي عرفته منذ لحظات أو منذ أيام هو هو جسمي الراهن. وإذن أساس الوعي بالذات هو هذان المعياران اتصال الخبرات في الذاكرة وهوية الجسم[٤]. في هذه النظرية يفصّل آير

(٤) انظر: Ayer, the Central questions of philosophy, ch. 6, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, Egland, 1082.

موقف أفلاطون وأرسطو في إطار تجريبي، ويتفق مع كنط في نقده لديكارت أن الوعي بالذات أو إدراك «أنا أفكر» غير ممكن إلا بالقياس إلى اعتقادي بوجود عالم طبيعي، كما يرفض آير تصور جوهرية النفس أو أنه ليس ضرورياً لتفسير الوعي بالذات. ولم يكن آير في هذا الموقف بدعاً بين الفلاسفة المعاصرين، لكنه موقف يشترك فيه مع كثير من الفلاسفة وإن اختلفت صيغة الموقف عند كل منهم، مثل رسل ونظريته في الواحدية المحايدة ورفضه التميز الحاسم بين العقل والمادة وتحليله العقل إلى خبرات أو بعبارة أدق إلى معطيات حسية وصور حسية، ومثل قول تشارلز بيرس أن وعي الإنسان بذاته ليس أمراً حدسياً مباشراً مستقلاً عن أي تجربة، لأن الطفل لا يعي بذاته إلا من خلال حياته مع الآخرين وإدراكه أنهم يعاملونه كذات[٥]، وقول كارل بوبر أننا مضطرون إلى تعلم أن لدينا نفساً ممتدة في الزمن وأنها مستمرة في وجودها حتى أثناء النوم وإلى تعلم شيء عن جسمي وأجسام الآخرين. وكل شيء مباشر ثمرة اكتساب[٦]. أضف إلى هؤلاء أولئك الفلاسفة المعاصرين المنكرين لقدرتنا على الاستبطان أصلاً مثل فتجنشتين ومدرسته.

٣٤ - استبطان الحالات النفسية:

أ - لقد رأى كثير من الفلاسفة - قدماء ومحدثين ومعاصرين - أن لدينا القدرة على استبطان حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية، وأن القضايا التي نعبر بها عن هذا الاستبطان قضايا أولية ندركها بحدس مباشر ولا يمكن للفرد الذي يقوم بالاستبطان أن يشك فيما يحسه ويعيه، وأن هذه القضايا صادقة يقينية لا مجال فيها لمراجعة أو احتمال. ولم يقل بهذا الموقف فقط أولئك الفلاسفة الذين سبقت الإشارة إليهم مثل أفلاطون وأرسطو وديكارت وكنط، وإنما قال به أيضاً فلاسفة آخرون يختلفون عن أولئك في مزاجهم الفكري كما اختلفوا عنهم في رفضهم قدرتنا على وعي مباشرة بالذات. يمكن أن نضم هنا فلاسفة تجريبيين مثل لوك وهيوم ورسل وآير، كما نضم أيضاً فلاسفة ماديين مثل أصحاب نظرية الانبثاق وأصحاب النظرية الذاتية. وفيما يلي تفصيل وتوضيح.

(٥) انظر: Buchler, Charles Peirce's Empiricism, P. 12, Kegan Paul, London, 1939.

(٦) انظر: Popper, objective Knowledge, P. 36.

ب ـ نلاحظ أن الفلاسفة التجريبيين الإنجليز في العصر الحديث وإن اختلفوا عن ديكارت في الاتجاه الفلسفي فقد تأثروا به في الدعوة إلى قدرتنا على استبطان حالاتنا الشعورية وخصوصيتها بالنسبة إلى كل فرد وأن قضايا الاستبطان قضايا أولية. فحين بدأ جون لوك فلسفته التجريبية بقوله إن الخبرة الحسية مصدر كل معرفتنا صنّف هذه الخبرة إلى «أفكار إحساسات» وهي ما نستقبله بطريق الحواس من الصفات الحسية للأجسام، و«أفكار استبطان» وهي ما نعيه فينا عن وجود عملياتنا العقلية من إدراك وتذكر إلى تخيل وإرادة وما إلى ذلك، وسمى لوك هذا الوعي «الحس الداخلي» Inner sense ، كما أنه رأى أن حياتنا النفسية لا يمكن ردها إلى مجرد عمليات فسيولوجية(٧). وعلى الرغم من أن هيوم اختلف عن لوك في عجزنا عن الوعي بالنفس كجوهر، فإنه اتفق معه في قدرتنا على استبطان حالاتنا الداخلية، ويتضح ذلك من قوله عن طبيعة العقل أننا نحس بانطباعاتنا الحسية وصورنا الحسية عن الأشياء إحساساً مباشراً، وإن هذه الانطباعات والصور هي كل ما ندركه يقيناً. وفي ذلك يقول هيوم «حين أدخل إلى نفسي لأعثر على ما أسميه نفسي أجد دائماً انطباعات جزئية عن حرارة أو برودة، ضوء أو ظل، حب أو كره، ألم أو لذة، لكني لن استطيع أن أجد نفسي (كجوهر) في أي لحظة دون انطباعات ولن ألاحظ أي شيء غير انطباعاتي»، ويقول أيضاً: «ما العقل سوى مجموعة من الانطباعات أو الإدراكات الحسية، يتبع بعضها بعضاً في سرعة خاطفة وتدفق متصل وحركة مستمرة. العقل أشبه بمسرح تظهر عليه إدراكات متعاقبة تذهب لتحل محلها انطباعات أخرى وتتداخل بعضها في بعض مندمجة في صور لا يحدها حصر. لا أعثر على بساطة العقل في أي لحظة كما لا أعثر على هوية النفس في تدفق حالاتي النفسية في أوقات مختلفة»(٨). نلاحظ في هذا السياق أن كلمة «مسرح» مضللة إذ لا يعني بها أن العقل يوجد في مكان لكنه يعني أن العقل ليس غير تدفق الانطباعات والإدراكات.

جـ ـ خذ الآن موقفاً لبراتراند رسل في هذا السياق. لقد سبقت الإشارة إلى

---

(٧) اظنر: لوك: مقال في الفهم الإنساني، الكتاب الثاني، الفصل الأول، الفقرات ٤، ٨.

(٨) انظر: Hume, A Treatise of Human nature, B K 1, Pt. 4, Sec. 6, PP. 252 - 3.

رفضه قدرتنا على الوعي المباشر بالذات وإلى أن العقل ينحل إلى معطيات حسية وصور حسية. والآن نقول إنه رغم ذلك يؤمن بقدرتنا على استبطان حالاتنا النفسية، ونقدم دليلين على الأقل على ذلك، الأول أنه يهاجم نظرية فتجنشتين في «استحالة اللغة الخاصة»، واللغة الخاصة هنا هي لغة الاستبطان، سوف نوجز هذه النظرية في الفقرة التالية. الدليل الثاني هو مهاجمته للسلوكية السيكولوجية عند واطسن بالحجة التالية:

حين ألاحظ فأراً في متاهة أحصل على معطى حسي (أو مدرك حسي) يتألف من بقع لونية معينة تنتشر في المكان في حركات معينة، وينشأ هذا المدرك الحسي من منبه ضوئي على العين فينتقل إلى المركز البصري في المخ، كما تنشأ أيضاً - بفضل قوانين ترابط الأفكار - إحساسات لمسية وصور حسية أخرى. وتدخل الذاكرة عنصراً في تكوين ذلك المدرك. ولا شك أن بين هذا المدرك الناتج عن ملاحظة الفأر ووجود الفأر في المتاهة علاقة علية، لكن يظل المدرك الحسي مختلفاً عن وجود الفأر، فهو شيء خاص بي لا يدركه سواي، كما أنه ذاتي يختلف من شخص لآخر: حين يلاحظ عدة أشخاص فأراً واحداً تحصل لهم إدراكات مختلفة.

نعم المنبه واحد وهو وجود الفأر في المتاهة، لكن يختلف استقبالنا للمنبه حسب قرب أحدنا من المتاهة وبعد شخص آخر عنها، والوسط الذي يمر فيه المنبه وهو العين وأعصاب البصر والمخ ولا مهرب من العنصر الذاتي في الإدراك الحسي. وحين أقول أن لدي مدركاً حسياً استخدم الاستبطان. ويعقب رسل على قول واطسن أن كل معنى العمليات العقلية هو أن تبدو لي سلوك خارجي موضوعي بمثال بسيط هو أن طبيب الأسنان قد يرى تسوساً أو فجوات في أسناني لكن يظل الفرق واضحاً بين إحساسي المباشر بالألم ومعرفة الطبيب الاستدلالية عن آلامي. أضف إلى ذلك أن رؤية الطبيب للضرس المريض قد لا تكفيه للتأكد من موضع الألم وإنما قد يسألني عن موضع الألم كما أحسّه، وهنالك فرق بين إحساسي بالألم وقولي إني في ألم لأني قد أحس ألماً ولا أعبر عنه دائماً في ألفاظ أو سلوك[٩].

(٩) انظر: Russell, An Outline of philosophy, P. 182, Allen and univin, London, 1927.

د ـ لقد أشرنا من قبل إلى أن الفيلسوف الإنجليزي المعاصر ألفرد أير لا يرى وعينا المباشر بالذات وإنما نعي ذواتنا بسلسلة من الاستدلالات تبدأ بإدراكي لجسمي وأنه ينتمي إليّ وحدي، وذلك تطوير لموقف رسل الذي أنكر وعينا بالذات والذي رأى أن كل معرفتنا المباشرة تقوم في استبطاننا حالاتنا النفسية وأن تصور العقل ينحلّ إلى مجموعة مترابطة من خبرات. ورغم رفض اير لأي وعي مباشر بالذات فهو متحمس لاستبطان حالاتنا النفسية بطريق مباشر. وفي ذلك يقول إن للإنسان أفكاراً يحتفظ بها لنفسه. ولا يعني هذا أنه مستعد للكلام أو السلوك في ظروف معينة، ويجب ألا نفهم من الوعي بإحساساتنا وإدراكاتنا وسائر حالاتنا النفسية على أنها صورة من صور السلوك الظاهر ويظل الفرد هو الكائن الوحيد الذي يستطيع التحدث عن إحساساته وحالاته(١٠).

ولا يتحمس لاستبطان حالاتنا النفسية أولئك الفلاسفة العقلانيون في كل عصر وبعض الفلاسفة التجريبيين المحدثين والمعاصرين الذين أشرنا إليهم فقط، لكن يتحمس له أيضاً بعض الفلاسفة الماديين المعاصرين، نذكر منهم فقط أصحاب مدرستين هما مدرسة التطور الانبثاقي Emergent Evolution التي يقودها لويد مورجان Lioyed Morgan (١٨٥٢ ـ ١٩٣٦) وصمويل ألكسندر S. Alexander (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨)، وأصحاب النظرية الذاتية Identity Theory التي يقودها سمارت J. J. C. Smart وزملاؤه. تقول نظرية الانبثاق باختصار أن كل ما بالكون من طبيعة مادية، وأن الكائنات الحية مركبات من عناصر مادية تخضع لقوانين الطبيعة والكيمياء وعلم وظائف الأعضاء وأن هذه الكائنات أكثر تعقيداً في تركيبها ووظافها من الكائنات اللاعضوية، وينبثق عن هذا التعقيد منبثق أي خاصة جديدة هي الحياة، وتتفاوت الكائنات الحية في درجة تعقيدها، ويبلغ التعقيد مداه في الإنسان الذي ينشأ به منبثق جديد وهو العقل. وليس العقل سوى تركيب معقد من عمليات فسيولوجية وعصبية، لكن لا يمكن التنبؤ بخصائص الحياة العقلية من مجرد معرفتنا للعناصر الفيزيائية والكيمائية، ذلك لأنه يظل بالحياة العقلية عنصر نفسي لا يمكن تناوله بتلك العلوم الطبيعية. فيجب ألا نفسر الإحساس بالألم مثلاً

(١٠) Ayer, The Central Questions of Philosophy, P. 132.

في إطار نظرية المنبه الخارجي الطبيعي والاستجابة العصبية فقط، وإنما لا بد من إضافة عنصر ثالث هو حالة التوجع أو التألم، ولا ندرك هذا العنصر الثالث إلا باستبطان[11]. أما النظرية الذاتية فهي نظرية معاصرة تفسر طبيعة العقل الإنساني على نحو نتجنب عيوب السلوكية السيكولوجية، إذ تسّوى بين العقل والمخ، وترى أن الحالات النفسية والعمليات العقلية ليست إلا تغيرات فسيولوجية معينة تحدث في الجهاز العصبي المركزي أو في المخ فقط. لكن ليست هذه الهوية منطقية، أي ليس هناك تكافؤ منطقي بين معنى العقل ومعنى المخ لأننا يمكننا وصف حالاتنا دون أن نعرف شيئاً عما يدور في المخ من تغيرات، ولأننا نحقق قضية عن حالاتنا الشعورية باستبطان بينما نحقق قضية عن تغيراتنا الفسيولوجية بالملاحظة والتجربة. إن بين العقل والمخ هوية تجريبية حادثة أي أن ما يحدث لنا من حالات باطنية مكانه المخ وما يحدث فيه من تغيرات فسيولوجية. لكن أصحاب النظرية يعترفون بعدم قدرتهم على تفسير كل حالاتنا النفسية في إطار علم وظائف الأعضاء بدقة علمية. ذلك لأننا لم نكتشف بعد العملية الفسيولوجية المحددة التي تقول أنها هي الإحساس بالألم، والعملية الفسيولوجية الأخرى التي تقول أنها حالة تذكر أو رغبة أو إرادة - لم نكتشف بعد مطابقة كل حالة نفسية محددة بتغير فسيولوجي متميز. ولذلك ينتهي أصحاب النظرية إلى حاجتنا - الحاضرة على الأقل - إلى الاعتماد على تقارير الاستبطان[12].

٣٥ - استحالة لغة الاستبطان:

أ - نبدأ بملاحظة أن علماء النفس المعاصرين أكثر اهتماماً بالجوانب التجريبية السلوكية من الجوانب الذاتية الاستبطانية في بحث موضوعات علم النفس، ولذلك تزدهر الآن فروع علم النفس التجريبي الذي يستخدم الملاحظات

---

(١١) Broad, The Mind and its Place in Nature, Chs. 6, 14, London, 1925.

وأيضاً: K. Campbell, Body and Mind, PP. 116 - 118, London, 1971.

(١٢) Feigl, "The Mental and Physical", Minnesota Studies in The Philosophy of Science, Vol. 2, P. 453, ed. by Scriven and Feigl, Mineapolis, 1958.

وأيضاً: U. T. Place, "Is Consciousness a Brain Process", The British Journal of Pschology, 1956.

الخارجية والآلات والمقاييس وتسجيل علاقات الفرد بالبيئة وبعلوم أخرى مثل الوراثة وعلم وظائف الأعضاء وعلم الاجتماع . ويكاد يتجاهل هؤلاء العلماء المنهج الاستبطاني ، وأن كانت تقارير الأفراد عن حالاتهم - كمعطيات في يد العلماء لبحثها - لا تخلو من منهج الاستبطان . فإذا انتقلنا إلى الفلاسفة المعاصرين وجدناهم فريقين : فريق ينكر قدرتنا الاستبطانية على الوعي بالذات لكنه يدعو إلى قدرتنا الاستبطانية ومعرفتنا المباشرة لحالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية ، لكنه لا يرى أن قضايا الاستبطان قضايا أولية يقينية ، ذلك لأنها تقوم على ملاحظات ذاتية قد تعبر عن واقع الفرد وقد تخطىء في التعبير، وأنه يمكن تصحيحها ومراجعتها ، وأن الاستبطان محتاج لجهد شاق للتعبير الدقيق عن حالاتنا الداخلية ، ولذلك فهو محتاج إلى مران واكتساب والانتباه الحاد إلى حالاتنا والتذكر الجاد اليقظ، فإذا تم ذلك صارت قضايا الاستبطان أقرب إلى الصدق منها إلى الكذب ، وقد يميل بعض هذا الفريق إلى أن تصبح هذه القضايا يقينية أولية أن توفرت هذه الشروط. أما الفريق الثاني فيعلن استحالة الاستبطان أصلاً منذ البدء ورائد هذا الموقف الرافض هو فتجنشتين ومدرسته .

ب - لقد سبقت إشارتنا إلى إعلان فتشجنشتين أننا لا نعي بحالاتنا النفسية متميزة إحداهما عن الأخرى وإذا فرضنا أن لدينا هذا الوعي فإننا لا نصل إليه باستبطان وإنما نصل إليه حين تبدو حالاتنا في صورة أقوال أو أفعال تسمح بالملاحظة الخارجية (انظر ٢٥ أ و ب) . والآن نوجز نظرية أخرى لفتجنشتين يعلن فيها استحالة «اللغة الخاصة» Private Language ، واللغة الخاصة هنا هي لغة الاستبطان . تقوم اللغة الخاصة على علاقة بين لفظوما تدل عليه من حالة نفسية أو عقلية ، لكن إحدى وظائف اللغة أن نستخدم الألفاظ على نحو يقبله كل الناس . ولا تتوفر هذه الموضوعية في الدلالة في تلك اللغة الخاصة . فقد أعني باستخدامي لكلمة ما لتدل على إحساس معين ما لا يعنيها شخص آخر يستخدم نفس الكلمة ، وقد أخطىء في التمييز بين حالتين مختلفتين وأعطيهما كلمة واحدة[١٣] . والمعيار الوحيد للتميز بين الدلالة الصحيحة والخاطئة للكلمات هو الذاكرة . حين تحدث

(١٣) Wittgentein, Philosophical Investigations. Pt. I, Sec. 258.

لي حالة وليكن إحساس بألم وإدركه باستبطان وأربطه بكلمة «ألم»، فإنه حين يحدث لي إحساس مشابه في المستقبل أتذكر أني أعطيته هذه الكلمة في الماضي فأعطيه نفس الكلمة وبالمثل في سائر الحالات. لكن الذاكرة لا تساعدنا على ذلك الربط الصحيح بين الكلمات ودلالتها ما لم يكن لديّ معيار لتمييز التذكر الصحيح من التذكر الخادع. وإذا كان ما أتذكره حالة خاصة لا عمومية فيها، فهذه اللغة مستحيلة. والحل البديل بالاستبطان هو لغة السلوك، وهذه وليدة التعلم. حين أحس ألماً مثلاً وأصرخ أو أقول أني متألم أقلد الآخرين، أي أتعلم كيف ربط الناس العبارة السابقة بنموذج معين من السلوك، وحين أجد تشابهاً بين حالتي الباطنية ونموذج معين من السلوك أكون قد استخدمت لغة أفهم بها نفسي والآخرين. ولذلك حين أصرخ أو أقول إني في ألم فكلاهما معيار للألم. لا يريد فتجنشتين أن يقول إني أعرف أن بي ألماً أو إدراكاً أو انفعالاً بالنظر إلى السلوك الصادر عن الآخرين، وإنما يريد القول فقط أن المعيار الوحيد لمعرفة الحالات النفسية هو أقوالهم وأفعالهم، ومعيار وعيي بحالاتي الباطنية هو ما أقول وما أفعل. وإن أردنا الفكر الواضح لا نستطيع أن نقول أكثر من ذلك عن حياتنا الشعورية[١٤].

جـ ـ لهذه النظرية جدّة وبها جاذبية لكن لم يقبلها كل الفلاسفة المعاصرين وقدموا عليها بعض الاعتراضات نذكر فيما يلي أهمّها.

١ ـ أخطأ فتجنشتين حين أنكر خصوصية الحياة النفسية لمجرد أن الوعي بها يكتنفه غموض، إذ يمكننا الحديث عن خبرات فردية خاصة ويكون عليها إجماع وإن لم تقبل الملاحظة الخارجية، فمثلاً لا يوجد شخص لديه معيار دقيق للحكم بحمرة التفاحة أو خضرة العشب، ومع ذلك فالناس جميعاً متفقون في حكمهم على الألوان، وكذلك الأمر في أحكامنا على الروائح والطعوم وهي في أساسها أحكام ذاتية.

٢ ـ تشترك اللغة الخاصة مع اللغة العامة في قاعدة أساسية هي ربط كل حالة نفسية بلفظ معين. نعم ليس هذا الاستخدام بالغ الدقة لكن باللغة دائماً غموضاً لا

(١٤) المرجع السابق، الفقرة ٢٦١.

يمكن تجنبه. ويمكن تطبيق نقد فتجنشتين للغة الخاصة على استخدامنا للكلمات التي تكون لها دلالات خارجية مثل حلو، مر، أبيض، صوت الخ. يبدأ إدراكي للون أو تذوقي للطعم حالة خاصة بالتأكيد، لكنا نفترض وجود معنى عام مشترك بيننا جميعاً في استخدام الألفاظ.

٣ - شك فتجنشتين في الذاكرة مرفوض، فالأصل أن أثق بذاكرتي طالما أني في حالة توتر وانتباه وإحساس بأن ما أتذكره حادثة وقعت في الماضي. وإذا لم يكن لديّ ثقة في ذاكرتي فلن أتعلم شيئاً عن حالاتي الباطنية أو عن العالم الخارجي.

٤ - يسمح فتجنشتين بأني حين أستظهر قصيدة وأقولها في صمت فأني أعي تماماًإني حفظتها. لكن كيف وصل إلى هذا الوعي إلا باستبطان؟ ثم يقول عن الإحساس بالألم أو تذكر حادثة «إني حاصل عليها» I have them ، لا أني أعرفها I don't Know them [١٥]. لكن كيف أدركت أني حاصل عليها. نتيجة لهذه الاعتراضات وغيرها وقف بعض الفلاسفة المعاصرين مثل ستروصن. Strawson وغيره موقفاً وسطاً، وذلك بالقول بضرورة منهج الاستبطان حين أعي بحالاتي الشعورية، وبضرورة الاحتكام إلى السلوك لكي أعرف شيئاً عن الحالات الداخلية للآخرين.

٣٦ - أحكام الإدراك الحسي ومدرسة توماس ريد:

أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أنه إذا كانت توجد قضايا أولية حادثة فتقع في نوعين هما قضايا الاستبطان وأحكام الإدراك الحسي، وقد قلنا ما يمكن قوله عن النوع الأول وخلاصته أن كثيراً من الفلاسفة القدماء والمحدثين رأوا أن قضايا الاستبطان قضايا أولية أي نقط بداية لمعرفتنا عن ذواتنا وطبيعة عقولنا، وأنها لا تقبل الشك لدى قائلها، بينما وجدنا الفلاسفة المعاصرين ينقسمون فريقين، يدعو أحدهما بحذر إلى قدرتنا على استبطان حالاتنا الداخلية وإن رفضوا أن لدينا وعياً مباشراً بوجود الذات، ورأى هذا الفريق أن قضايانا عن استبطان حالاتنا الداخلية

---

(١٥) المرجع السابق جـ ١، فقرة ٢٤٦.

يجب أن تتوفر فيها شروط قاسية لكي تكون صادقة دقيقة وحينئذ قد تكون قضايا أولية. أما الفريق الثاني من المعاصرين فيثور ثورة عارمة على قدرتنا على الاستبطان أصلاً. لكنا وجدنا أن حجج هذا الفريق موضع اعتراضات كثيرة مما دعا بعض المعاصرين إلى اتخاذ موقف وسط مقبول وهو أن للفرد قدرة عل استبطان حالاته النفسية لكنه لا يستطيع أن يعرف عن حالات الآخرين ألا بما يصدر عنهم من سلوك! . والآن ننتقل إلى بحث ومناقشة النوع الثاني من القضايا الأولية الحادثة وهي أحكام الإدراك الحسي.

ب ـ نلاحظ أنه توجد مدرسة فلسفية واحدة دعت إلى اعتبار أحكام الإدراك الحسي قضايا أولية إذا توفرت شروط معينة وهي مدرسة الإدراك العام Common Sense School أو الموقف الطبيعي للرجل العادي، وقد حمل لواء الدفاع عنها في العصر الحديث توما ريد Reid ، كما طور هذه المدرسة من المعاصرين فلاسفة مثل جورج مور ومدرسته، وقد يتفق مع هؤلاء في الاتجاه ـ في موضوع الإدراك الحسي ـ الفيلسوف الفرنسي ميرلو بونتي وأن توصل إليه من باب آخر غير باب الإدراك العام ـ وهو باب المنهج الظاهراتي. ولتوماس ريد نظرية في الإدراك الحسي هي نظرية «الواقعية الساذجة» سبقت إشارتنا أليها (انظر فقرة ١٨)، رأى فيها أن أحكام الإدراك الحسي أحكام نعبر بها عن إدراكنا المباشر للأشياء في العالم الطبيعي، ويتغلب في نظريته على الخداع الذي يأتينا من حاسة ما بتصحيح الحكم بفضل الحواس الأخرى فيمتنع الخداع. رأي ريد أيضاً أن كل إدراك حسي يحمل معه اعتقاداً طبيعياً راسخاً بوجود موضوعي لموضوعه الخارجي مستقلاً عن إدراكنا. ولقد طور جورج مور هذه النظرية على نحو يجعلنا نتغلب على ما يسمى «حجة الخداع» على نحو أكثر دقة وحذراً من ريد (انظر الفقرات ١٩، ٢٢ جـ) فنادى بموقفين ورئيسيين. الأول هو أننا على الرغم من قبول التراث الفلسفي بأن القضايا التجريبية الحادثة ليست ضرورية الصدق وإنما تحتمل الصدق والكذب، فإنه توجد قضايا تجريبية ضرورية الصدق ويقينية مثل تلك القضايا التي يعتقد بها الرجل العادي وليست موضوع أي شك كأن أقول «أني الآن أمسك القلم وأكتب هذا البحث، أو أني الآن جالس على مقعد» ونحو ذلك، وأن من السخف أن أقرر

هذه القضايا على نحو يحتمل الظن أو الاحتمال. تحتمـل هذه القضـايا ظنّاً أو احتمالاً إن صدرت عن شخص مصاب بالعمى أو فاقد الذاكرة أو جاهل بما يقول، لكـن إذا صدرت هذه القضايا عن شخص سوّي سليم الجسم والعقل فلا معنـى لوصفها بالاحتمال. الموقف الرئيسي الثاني الذي ينادي به مور في هذا المجال هو إعلان أن أحكام الإدراك الحسي محتاجة إلى تحليل أدق من تحليلات توماس ريد بحيث نتغلب على خداع الإدراك، وذلك بالقول إن ما أدركه حقاً وبطريق مباشر ليس شيئاً مادياً في العالم وإنما معطيات حسية عن صفات ذلك الشيء، ومور هو الرائد الأول لنظرية المعطيات الحسية كما سبق القول. نلاحظ أن هذه النظـرية الأخيرة قد تعرضت لانتقادات، مما جعل بعض أتباع مور من الفلاسفة المعاصرين - مثل نورمان مالكولم Norman Malcolm - يؤكد موقف ريد ويقـول إن أحـكام الإدراك الحسي مثل «أمامي منضدة» أو «هذه محبرة» قضايا يقينية بحيث إذا جاء شخص ليشككني فيما أقول إنما يشملني بنوع من الحيرة التي لا يمكنني الصبـر عليها. إذا أصدرت هذه الأحكام في ضؤ مناسب ولم تكن حواسي معطلة ولم أكن مريضاً فهي صادقة يقيناً[١٦]. تلك هي المدرسة الوحيدة التي نشأت وتطورت في إطار يقين أحكام الإدراك الحسي واعتبار هذه الأحكام قضايا أولية لا تقبل الشك أو الاحتمال.

٣٧ - أحكام الإدراك الحسي ليست قضايا أولية:

إذا استثنينا المدرسة الفكرية السابقة نجد أن أغلب الفلاسفة على مر العصور لا يجعلون أحكام الإدراك الحسي قضايا أولية حادثة وإنما هي - على أفضل تقدير - قضايا احتمالية الصدق وتقبل الشك والمراجعة والتثبت أو الرفض. إنهـا قضـايا تحتمل الصدق إذا توفرت فيها شروط فيزيائية وسيكولـوجية وفسيولـوجية معينـة. ونلاحظ هنا أن هؤلاء الفلاسفة هم أنفسهم الذين تحمسوا للقول بوجود قضايا أولية ضرورية في مجال الرياضيات البحتة وقواعد المنطق الصوري ومبادئه الأساسية.

(١٦) N. Malcolm, "Knowledge and Belief", Mind, 1952, reprinted in Knowledge and Belief, Oxford University Press, London, 1967, PP. 69 - 81.

ينطبق هذا الحكم على أفلاطون وأرسطو كما ينطبق على ديكارت ولوك وهيوم وكنط ورسل وفتجنشتين وآير وغيرهم. والمبدأ الموجه لهؤلاء الفلاسفة جميعاً لرفضهم يقين أحكام الإدراك الحسي هو تمييزهم الحاسم بين ما يقوم على الحدس أو الرؤية العقلية المباشرة من جهة وما يقوم على الاستدلال من جهة أخرى. وقد رأوا أن أحكام الإدراك الحسي ليست قضايا ضرورية حدسية، كما أنها لا تقوم على استدلال صوري ضروري، وإنما تعتمد على استدلال علّي فقط، وليس الاستدلال العلّي استدلالاً منطقياً بالمعنى الدقيق. وقد نضيف مبدأ موجهاً آخر عند بعض هؤلاء الفلاسفة وهو أن الحواس خادعة في حكمها، على أساس تصور معين للمعرفة بالمعنى الدقيق وهو أنها تتعلق بما هو ثابت خالد في حالة أفلاطون، أو أنها تتعلق بما يصدر عن العقل المتحرر من الحس في حالة ديكارت. ويمكن الإشارة إلى بعض الأمثلة, يقدم ديكارت برهاناً على وجود العالم الطبيعي خلاصته أن لنا وعياً واضحاً بأننا حاصلون على أفكار عن الصفات الحسية للأشياء، وليست هذه الأفكار من خلقنا لكنا نحس أننا نستقبلها معطيات رغماً عنا، ولما كان لكل شيء علة، فعلّة هذه الأفكار هي الأشياء في العالم، ويعترف ديكارت أن هذا الاستدلال العلي لا يقين فيه[١٧]. ونجد برهاناً شبيهاً عند لوك. ويرى هيوم أن أحكامنا عن الإدراك الحسي أحكام عن معطياتنا الحسية وليس لنا الحق في البحث عن علل لها. نجد أيضاً في برهان كنط على وجود العالم الطبيعي أنه ينتقل من وعينا بالحدوس الحسية ومن ضرورة النظر على أنها آثار لعلل - والعلية عنده مقولة قبلية - إلى وجوب وجود أشياء طبيعية في الخارج، وحكم الإدراك الحسي تأليف من الحدوس والمقولات. نجد أحكام الإدراك الحسي عند رسل أحكاماً تأليفية في إطار نظرية مختلفة عن نظرية كنط وهكذا (انظر ٢٢ جـ).

نلاحظ على هذا التراث أنه موضوع اعتراضات عديدة ليس هنا مجال تفصيلها. لكن يمكن القول أنه أمكن التغلب على حجة خداع الحواس إذا توفرت الشروط اللازمة للإدراك الحسي السليم وإذا عرفنا أن أحكام الإدراك الحسي لا

(١٧) ديكارت، مبادىء الفلسفة جـ ١ فقرة ٦٨.

تستلزم ما هو ثابت لا يتغير. ويمكن القول أيضاً أن أغلب النظريات السابقة تقوم في أساسها على نظرية المعطيات الحسية، لكن يميل أكثر الفلاسفة المعاصرين إلى رفضها، حتى من بين أولئك الذين بدأوا بالتحمس لها. والآن نقترح الدعوة إلى رفض اعتبار أحكام الإدراك الحسي مقدمات أولية بعيدة عن الشك والمراجعة وإلى اعتبارها قضايا احتمالية قد تصدق أو تكذب على أساس أن هذه القضايا استدلال ضمني من مقدمات سابقة. وتستند في ذلك إلى مواقف بعض الفلاسفة المعاصرين مثل بيرس وبوبر، وفيما يلي توضيح هذه المواقف.

٣٨ - بيرس وأحكام الإدراك الحسي:

تشارلز ساندرز بيرس Ch. S. Peirce (١٨٣٩ - ١٩١٤) أحد كبار الفلاسفة الأمريكان المعاصرين وأكثرهم أصالة وجدة وثروة فكرية، إذ هو إمام الاتجاه البراجماتي كمنهج لتوضيح معاني الكلمات والتصورات والقضايا، وشارك في إقامة المنطق الرياضي، وله نظرية جديدة في فلسفة اللغة يسميها نظرية السميوطيقا أو نظرية العلامات، وله نظريات أنطولوجية وأبستمولوجية في إطار الفلسفة الظاهراتية، أضف إلى ذلك أبحاثه النقدية في المناهج العلمية. لكن يهمنا هنا فقط من فلسفته نظريته في «إمكان الخطأ» Fallibilism نوجزها فيما يلي:

توجد ثلاثة أشياء لا نطمع في الوصول إليها هي اليقين المطلق والدقة المطلقة والعمومية المطلقة في إطار المعرفة التجريبية، أما معرفتنا للرياضيات والمنطق فيتوفر فيها هذا اليقين وهذه الدقة. ليس للكلمات التي لها دلالة تجريبية معنى دقيق وتحديد مطلق لكن بهادائماً غموضاً طبيعياً، ويمتد هذا الغموض إلى كل قضية تجريبية بوجه عام وكل قضايا الإدراك الحسي بوجه خاص. حين أقول «هذا أزرق»، فلكي أتبين صدقها يجب التأكد من أن لهذا الشيء المشار إليه ذلك اللون فعلاً، ووصف هذا الشيء بذلك اللون محتاج إلى وجود معيار معين لتحديد اللون بالمقاييس التي يحددها لنا علم الضوء لتمييز الألوان. أضف إلى ذلك أن أي حكم من أحكام الإدراك الحسي أمر معقد يتضمن صدق قضايا أخرى مثل افتراض صدق ما يقوله لنا علم وظائف الأعضاء عن الإحساس بالألوان، نعم حين يصدر الرجل العادي في حياته اليومية حكماً إدراكياً حسياً لا يعي بهذه التعقيدات، لكن لا

يمنع هذا من أن يكون حكم الإدراك الحسي نتيجة عدة عمليات معقدة وفروض علمية متشابكة. ولذلك فكل قضية تجريبية تقبل التصحيح ولسنا على يقين من معناها وصدقها[١٨]. نلاحظ أن هذا الموقف موقف فيلسوف علم ناقد يتجاوز الموقف الإدراكي الحسي من الناحية المعرفية، ولقد أبان جلبرت رايل أن موقف بيرس وغيره من الفلاسفة العلماء لا يصوّر الموقف الإدراكي تصويراً معرفياً لأن الوعي بالإدراك الحسي لا يعتمد بالضرورة على معرفة علم الضوء وعلم وظائف الأعضاء.

٣٩ - بوبر وأحكام الإدراك الحسي:

أ - كارل بوبر K. Popper (١٩٠٢) من أكبر الفلاسفة النمسويين المعاصرين الذين أثروا أبلغ التأثير في كثير من الفلاسفة على اختلاف اتجاهاتهم، بفضل نظرياته الجديدة في مناهج العلوم والمنطق ونظرية المعرفة العلمية والميتافيزيقا. هو فيلسوف تجريبي رافض للفلسفات المثالية، وناقد لاذع للتجريبية الإنجليزية الحديثة آملاً أن يصححها. وكان هدفه من البحث في نظرية المعرفة. كرائد في ميدان مناهج العلوم وفلسفتها - بيان طريقة نمو المعرفة العلمية وتقدمها. وبوبر فيلسوف واقعي بالمعنيين المألوفين في المصطلح الفلسفي - بمعنى أن للعالم الطبيعي وجوده الموضوعي المستقل عن إدراكنا ومعرفتنا (انظر الفقرة ١٥). وهو واقعي أيضاً بمعنى تقرير عالم مستقل للكليات أو المعاني العامة يصوغه صياغة مبتكرة ويسمي ذلك العالم «العالم الثالث».

ب - يثور بوبر على التقليد الفلسفي وهو التميز الحاسم بين المعرفة المباشرة الحدسية والمعرفة الاستدلالية، ويعلن أن كل معرفة تجريبية معرفة استدلالية مكتسبة، وبالتالي تحتمل الخطأ وتقبل التصحيح المتواصل، ولا توجد نقطة بدء أبستمولوجية أو مقدمات أولية حادثة تبدأ منها معرفتنا التجريبية[١٩]. ورغم أن بوبر فيلسوف تجريبي فهو لا يقبل قول جون لوك أن العقل صحيفة بيضاء. لا يريد القول أن بالعقل أفكاراً فطرية، فهذا هو ما ينكره، وإنما يريد القول بالعقل

(١٨) J. Buchler, Charles Peirce's Empiricism, PP. 23, 32, Kegan Paul, London, 1939.

(١٩) K. Popper, Objective Knowledge, an evolutionary approach, Oxford university Press, 1972 P. 104.

معارف أولية في إطار بيولوجي، والمقصود أنه يجب علينا افتراض وجود معرفة ما ـ في كل مرحلة من مراحل تطور الكائن الحي ـ في صورة استعدادات طبيعية dispositions ، هي قدرتنا الدائمة على التكيف مع البيئة المتغيرة ككائنات حية، ومن الأمثلة التي يضربها بوبر لهذه الاستعدادات اعتقادنا باطراد الحوادث في الطبيعة وأن العادة توجه جانباً كبيراً من سلوكنا ولا نستطيع الحياة بدونهما(٢٠). وفيما عدا هذه الاستعدادات الطبيعية فينا ككائنات حية، كل معرفتنا ثمرة اكتساب وتعلم. ولا يقين فيما نتعلمه لكن كل ما نتعلمه يحتمل الخطأ. نعم نثق بما نتعلمه بالقدر الذي يكفينا للمضي في حياتنا العملية، وفيما وراء ذلك فالخطأ فيما نكتسبه قائم منطقياً وتجريبياً، كما نجد دافعاً طبيعياً دائماً لتصحيح ما نتعلمه وتطويره.

جـ ـ خذ واقعة الإدراك الحسي، لا يقبل بوبر التراث المألوف وهو أن الإدراك الحسي يمدنا بمعطيات تنبع منها كل نظرياتنا، ويدعو إلى القول أنه لا يوجد إدراك حسي خالص يخلو من التفسير والتأويل، ويقصد بذلك أن كل إدراك مشحون بنظريات ومشبّع بها(٢١). يهدف الإدراك إلى ملاحظة شيء معين ولهذا التعيين والتحديد مغزاه، فكل ملاحظة يسبقها دائماً اهتمام بموضوع معين وسؤال مطروح ننتظر من الملاحظة أن تجيب عليه. والسؤال يفترض مشكلة، ويمكن وضع أي مشكلة في صورة فرض، ومن ثم فكل ملاحظة انتخاب وتحيز. والملاحظة تفترض نوعاً من التوقع، والإدراك الحسي يؤيد هذه التوقعات أو يختبرها ـ ذلك معنى أنه لا يوجد إدراك خالص لكن كل إدراك مشحون بنظرية أو توجهه نظرية حتى لو لم نع بها(٢٢).

د ـ يمكن توضيح موقف بوبر في أن الإدراك الحسي نتيجة استدلالات وليس مقدمة أولية بالإشارة إلى نظرية أخرى له يدعو فيها إلى أن السمة الأساسية لكل قضية تجريبية وكل قانون علمي هي أنها ليست جميعاً قضايا احتمالية فقط وإنما

(٢٠) المرجع السابق ص ٩٠.
(٢١) المرجع السابق ص ١٤٥.
(٢٢) المرجع السابق ص ٣٤٢ ـ ٣٤٦.

هي أيضاً تقبل التصحيح المستمر والمراجعة المتواصلة على نحو جاد، وذلك في شرحه لما سماه «مبدأ التكذيب» falsifiability . هذا المبدأ معيار نستطيع بفضله تمييز القضايا العلمية من القضايا غير العلمية، فالقاضايا الأولى ممكنة التكذيب، والثانية لا يمكن تكذيبها، أما القضايا التي لا ينطبق عليها المبدأ فهي القضايا الميتافيزيقية، دون أن يقول بوبر عنها أنها عديمة المعنى مثلما قال الوضعيون المناطقة، لأنه رأى أن للقضايا الميتافيزيقية قيمة كبرى. ونتوصل إلى إمكان التكذيب بالبحث عن مثل سلبي واحد على الأقل يتعارض مع القضية التجريبية أو القانون العلمي الذي نكون بصدد تحقيق صدقه. فإن وجدنا ذلك المثل السلبي كذب القانون واستبعدناه، وإن لم نجد كان القانون صادقاً صدقاً احتمالياً ولا يقين فيه. ويوضح بوبر هذا المبدأ بقوله أن أي فرض علمي ممكن التكذيب إذا لم يتسق منطقياً مع مجموعة من القضايا الأولية. ما هذه القضايا الأولية؟ هي التي تعين خاصة فيزيائية تقبل الملاحظة بطريقة محددة في خبرة معينة، لكنه يضيف حذره الشديد في قبول أي من هذه القضايا، لأن أي قضية تسجل ملاحظة ما تتجاوز دائماً خبرة الإدراك الحسي ذاتها. ولذلك فإن قبولنا لإحدى تلك القضايا يستلزم تدعيمها بقضايا أخرى وتدعيم هذه بقضايا أخرى إلى ما لا نهاية. إن أقصى ما يمكن قوله عن نظرية ما أو قانون ما أنه حقق نجاحاً أكبر من قانون آخر أو أنه تفوق على قانون آخر ينافسه في تفسير ظواهر معينة. ومن ثم قول بوبر أن النظريات العلمية كلها تخمينات conjectures وإن كانت تخميناً موضوعياً، وحين نقبلها نأمل أن يأتي المستقبل بتعديلها أو تطويرها أو إنكارها. إن المنهج العلمي تخمين جسور ومحاولة قاسية لتفنيد النظريات العلمية[٢٣].

هـ - يتمم بوبر نظرية معرفته بحديثه عما يسميه «العالم الثالث». ينادي بوبر بثلاثة عوالم، العالم الطبيعي المستقل عنا في وجوده وعن إدراكنا له، والعالم النفسي أو العالم الذاتي لكل إنسان ويتمثل في إحساساتنا ووجداناتنا وانفعالاتنا وعواطفنا واعتقاداتنا وعملياتنا العقلية واستعداداتنا للسلوك، وعالم ثالث يتألف من

(٢٣) المرجع اسابق ص ٤٠، ٧٩، ٨٠ وأيضاً:

Ayer, philosophy in the Twentieth century, PP. 131 - 3, Unwin Paperbacks, London, 1984.

المحتوى الموضوعي للحقائق والوقائع، ويتمثل فيما هو موجود في المكتبات من كتب ومجلات علمية بما فيها من نظريات ووقائع وفروض وحججها وأعمالنا الفنية، كما يحوي هذا العالم ذكريات الحاسب الآلي. وتصور بوبر لهذا العالم تطوير معاصر لعالم المثل الأفلاطونية. لا يعتمد العالم الطبيعي على العالم الثالث ـ كما رأى أفلاطون ـ ولكن الأول مستقل عن الثاني وأن علينا أن نتكيف مع العالم الطبيعي ككائنات حية، وأن العالم الطبيعي مصدر نظرياتنا وأفكارنا. ومن جهة أخرى يعتمد العالم الذاتي على العالم الثالث لأن وعينا بذواتنا يعتمد على نظرياتنا عن أجسامنا وعن الذاكرة والزمن ونحو ذلك[٢٤]. والعالم الثالث مستقل عنا ومعتمد علينا معاً، هو مستقل عنا بمعنى أننا يمكننا أن نكتشف فيه ما يشبه اكتشافات الجغرافيين في العالم الفيزيائي. وبمعنى أن الكتاب يظل كتاباً حتى لو لم يقرأ، بل كان من الممكن ألا يكتبه أحد، وإنما يكتبه ويطبعه حاسب آلي، وقد تمضي سنوات قبل أن يقرأه إنسان، ومع ذلك فإنه يضم بين دفتيه معرفة موضوعية[٢٥]. أما أن العالم الثالث معتمد علينا فمعنى ذلك أنه صناعة إنسانية، ويمكننا تغييره وتطويره، وهذا اختلاف آخر عن تصور أفلاطون للمثل. ويقارن بوبر بين عالمه الثالث ومطلق هيجل بقوله إنهما يتشابهان في تغيرهما المتصل المتطور، وأن العالم الثالث شبيه بما يسميه هيجل «الروح الموضوعية»، و«الروح المطلقة»، لكن العالم الثالث مختلف عن مطلق هيجل في أنه انتاج إنساني بينما يعني المطلق عند هيجل تجسد الروح المطلقة ووعي الكون بذاته وأن وعي الكون بذاته هو الذي يحرك الأفراد وأن الأفراد آلات في يد روح العصر. لكن أقرب المواقف إلى العالم الثالث هو موقف فريجه فيما يسميه «عالم المعاني» أو «عالم الحقائق»[٢٦]. وكان دافع فريجه أن يقين قضايا الرياضيات البحتة وقواعد الاستنباط المنطقي وصدقها المطلق وموضوعيتها محتاج إلى تفسير، وكان التفسير أنها تؤلف عالماً مستقلاً علينا اكتشافه. وجاء بوبر ليصوغ عالم المعاني صياغة تجريبية.

---

(٢٤) بوبر، المعرفة الموضوعية ص ٧٣، ٧٤، ١٠٦.

(٢٥) المرجع السابق ص ١١٥.

(٢٦) المرجع السابق ص ١٠٦، ١١٨، ١٢٢، ١٢٥.

٤٠ ـ أحكام الإدراك الحسي تقبل الخطأ :

وهنا تجدر ملاحظة أن أغلب النقاد المعاصرين يصلون إلى النتيجة التي وصل إليها بوبر ـ وهي أن أحكام الإدراك الحسي ليست قضايا أولية وإنما يمكن الشك فيها وتقبل التصحيح والتكذيب والمراجعة وتستلزم جهداً للتثبت من صدقها ـ حتى لو لم يقبلوا مقدماته. يرى هؤلاء النقاد أن الخطأ ممكن تجريبياً في هذه الأحكام إن لم تتوفر الشروط الفيزيائية والنفسية السوية، وأن الخطأ فيها ممكن منطقياً أيضاً، ذلك لأن أي حكم من أحكام الإدراك الحسي مصاغ في قالب لغوي، وقد أخطىء في اختيار الكلمة أو العبارة المناسبة المطابقة لواقع خبرة الإدراك، بل قد أخطىء في وصف الخبرة. وقد أشرنا من قبل إلى صعوبة الوصول إلى تقرير استنباطي صادق لأنه مستلزم مراناً وتمرساً وتدريباً على دقة الوصف. أضف إلى ذلك أن الوصف الدقيق لخبراتي والاستخدام الدقيق للغة التي أعبر بها يعتمدان على استخدام تصورات تجريبية ملائمة تدل على الكلمات والعبارات الواردة في الحكم، وقد أطبق تصورات تطبيقاً خاطئاً، مثلما أقول «هذا أحمر» رغم أن الشيء المشار إليه ليس كذلك بدقة وتحديد. لا يعني ذلك أنه لا دقة ولا صدق في أحكام الإدراك الحسي، فقد تكون صادقة وقد لا تكون، لكن ذلك يعني أنها تسمح بالوقوع في الخطأ وتقبل التصحيح والمراجعة. قد يقال أن أحكام الإدراك الحسي أبسط وأيسر مما ينظر إليها الفلاسفة، لكن قد نوضح حجة الفلاسفة بما يلي. حين يكون لديّ إحساس ما أو أكون في حالة تذكر أو تخيل فقد يصاحب هذا الاحساس أو التذكر وعي إدراكي، وقد لا يصاحبه. ليس هذا الوعي الإدراكي وعياً بالإحساس ذاته وإنما سيكون وعياً بموضوعه. وحين أرغب في شيء ويصاحب رغبتي وعي إدراكي فسوف يكون هذا الوعي وعياً بموضوع الرغبة، وهذا الوعي يتضمن عنصراً فكرياً أو تصوراً ليس موجوداً في الإحساس. إنه يتضمن وعياً بالذات، كما يتضمن تصوري عن العلاقة بين الإحساس ومصدره، وهنا قد يحدث الخطأ في الوصف. إن كنت متمرساً على الاستبطان قد لا أخطىء في وعيي بإحساساتي لكنني قد أخطىء في وصفها بدقة.

(٢٧) انظر O' Connor and carr, An Introduction to the Theory of Knowledge, PP. 38 - 9.

٤١ ـ خاتمة :

كنا نتساءل في هذا الفصل والفصل السابق عما إذا كانت توجد مقدمات أولية مطلقة لأي معرفة برهانية. وقد صنفنا هذه المقدمات نوعين: مقدمات أولية ضرورية ومقدمات أولية حادثة، والفرق بينهما أن الأولى لا يمكن إنكارها وكأن التسليم بها جزء من طبيعة الفكر الإنساني، بينما الثانية يمكن الشك فيها أو مراجعتها وتصحيحها. وقد توصلنا في الفصل السابق إلى أن أغلب الفلاسفة والمناطقة رأوا وجود المقدمات الأولية الضرورية في علوم الرياضيات البحتة والمنطق. وناقشنا في الفصل الحالي السؤال عن وجود مقدمات أولية حادثة، وتقع في صنفين أساسيين هما قضايا الاستبطان وأحكام الإدراك الحسي، وتناولنا كل صنف على حدة.

تصف قضايا الاستبطان وعيي بوجودي ووعيي بحالاتي النفسية والعقلية التي أكابدها. ويشترك في الاهتمام بهذه القضايا علم النفس والفلسفة معاً، والصراع قائم بين أنصار الاستبطان وخصومه، وخصومه هم علماء النفس السلوكيون والفلاسفة المتحمسون لتصور السلوكية. ولاحظنا أن أغلب علماء النفس المعاصرين يتحمسون للتفسير السلوكي لحياتنا الشعورية. ولاحظنا أيضاً أن أكثر الفلاسفة ـ قدماء ومحدثين ـ أنصار الاستبطان، لكنا وجدنا أن الفلاسفة المعاصرين مواقفهم معقدة متشابكة، ذلك لأن بعضهم ينكر قدرتنا على الاستبطان أصلاً وعلى رأسهم فتجنشتين ومدرسته، بينما يتحمس بعضهم الآخر للاستبطان وإن لم يروا أن قضايا الاستبطان أولية لا مجال فيها لمراجعة أو احتمال أو شك. هؤلاء الفلاسفة المعاصرون المتحمسون للاستبطان يميزون بين الوعي بوجودي من جهة والوعي بحالاتي النفسية من جهة أخرى ـ (وهو تميز أدركه بعض الفلاسفة السابقين مثل أفلاطون وأرسطو وكنط بينما لم يدركه آخرون مثل ديكارت ومدرسته). رأى هؤلاء الفلاسفة المعاصرون المتحمسون للاستبطان أن وعيي بوجودي ليس معطى مباشراً وليس أمراً أولياً حدسياً وإنما هو استدلال وثمرة اكتساب، وإننا نصل إلى هذا الوعي بوجودي بفضل وعيي بجسمي وأنه ينتمي إليّ وحدي ووعيي بالأخرين وبفضل الذاكرة أيضاً، ومن ثم فقضية الاستبطان ليست

أولية. ومن جهة أخرى رأى هؤلاء أن قضايا الاستبطان عن حالاتنا النفسية ليست أولية مباشرة للوهلة الأولى لأننا قد نخطىء في التعبير عن أنفسنا ووصف حالاتنا ولذا يمكن تصحيح أحكامنا عنها ومراجعتها، كما أن الاستبطان الدقيق يحتاج لجهد شاق ومران واكتساب وانتباه جاد وتذكر حادّ فإذا توفرت هذه الشروط فقد تكون هذه الأحكام صادقة وإن لم تكن أولية. لاحظنا أيضاً أن أولئك الفلاسفة المعاصرين المتحمسين للاستبطان ليسوا فقط من العقلانيين في المعرفة وإنما نجد منهم أيضاً فلاسفة تجريبيين مثل بيرس ورسل وبرايس واير، وفلاسفة ماديين مثل أصحاب نظرية الانبثاق (لويد مورجان وصمويل ألكسندر) وأصحاب النظرية الذاتية التي تسوى بين العقل والمخ (سمارت ومدرسته الإسترالية).

فإذا انتقلنا إلى خصوم الاستبطان من الفلاسفة المعاصرين وجدنا فتجنشتين ومدرسته يدعون إلى «استحالة اللغة الخاصة» وقد شرحنا موقفه في ثنايا الفصل. لكن وجدنا أنصار الاستبطان يقدمون اعتراضات وجيهة إليه، ثم وجدنا موقفاً معاصراً جديداً تزعمه ستروصن يدعو إلى ضرورة الأخذ بمنهج الاستبطان لكي أكتشف حالاتي الشعورية وأحكم بصدق قضايا الاستبطان وإن لم تكن قضايا أولية، وأن لا مفر من اتخاذ السلوك معياراً للحكم على الحالات النفسية التي تصدر عن الآخرين.

خذ ثانياً أحكام الإدراك الحسي. وجدنا مدرسة فلسفية حديثة واحدة تنادي بيقين هذه الأحكام إذا توفرت شروط بسيطة مثل سلامة الحواس والعقل واتساق موضوعات الحواس المختلفة وهي مدرسة توماس ريد. وجدنا أيضاً جورج مور يدعو إلى يقين بعض القضايا التجريبية الحادثة مثل قولي «أنا الآن أكتب هذه الخاتمة»، لكنه لم يقل إن أحكام الإدراك الحسي يقينية. فأذا استثنينا مدرسة ريد وجدنا أغلب الفلاسفة على مر العصور يرفضون أن تكون أحكام الإدراك الحسي أولية يقينية وأنما هي دائماً موضوع صدق احتمالي ومراجعة أو رفض، ويمكن التماس هذا الموقف عند الفلاسفة المعاصرين متطوراً حيث أقاموه على حجج جديدة نذكر منها ما يلي. أيّ حكم إدراكي حسي يفترض ابتداء فروضاً ضمنية كثيرة منها صدق ما يقوله علم وظائف الأعضاء عن الإحساس والإدراك، ووجود معايير

لتمييز الحكم الصادق من الكاذب فهو حكم يقبل التصحيح والمراجعة ولا يقين فيه (بيرس). ولا يوجد أدراك حسي خالص أي لا يخلو أي إدراك من اهتمام بموضوع للإدراك دون آخر كما لا يخلو من انتخاب موقف إدراكي معين دون مواقف أخرى قائمة في مجال الإدراك، ولذا يحقق الإدراك اهتمامات وتحيزات وتوقعات معينة أو أن يرفضها (بوبر). فالخطأ في أحكام الإدراك الحسي ممكن تجريبياً ومنطقياً - ممكن تجريبياً إن لم تتوفر الشروط اللازمة للإدراك الصادق، ومنطقياً لأن أي حكم إدراكي يصاغ في قالب لغوي وقد أخطىء في اختيار الكلمة المناسبة المطابقة لواقع الإدراك، وقد أخطىء في وصف الخبرة لأن هذا الوصف يعتمد على استبطان ويحتاج هذا إلى جهد وتمرس وتدريب كما سبق القول، كما أن حكم الإدراك يتضمن استخدام تصورات تجريبية تدل عليها الكلمات الواردة في الحكم، إذن لا أولوية في قضايا الاستبطان ولا في أحكام الإدراك الحسي. هل الوصول إلى هذه النتيجة نصر جزئي لموجة الشكاك القائلة بأن الإدراك الحسي لا يصور الواقع ولا يعبر عن حقيقته؟ وهل لا يعتبر هذا في نفس الوقت نصراً للعقلانية التي تدعو إلى عدم الثقة في أحكام الإدراك الحسي؟ ويكون أفلاطون وديكارت على أرض صلبة حين يناديان بخداع الحواس وخطأ أحكامها.

الفصل السادس

مُشكِلة الصّدق

٤٢ ـ مقدمة :

أ ـ تصور الصدق Truth موضوع أساسي في مبحث نظرية المعرفة لأسباب كثيرة، منها أن الصدق سمة أساسية للمعرفة، وأن عبارة «المعرفة الكاذبة» عبارة متناقضة عند كل الفلاسفة من أفلاطون إلى يومنا هذا، كما تقوم حجة الشكاك على أن المعرفة الصادقة اليقينية مستحيلة للإنسان. وحين يتعرض فلاسفة المعرفة للإدراك الحسي يميزون بين الإدراك الصحيح والإدراك الخادع، والمقابلة بين الصحيح والخادع في هذا السياق مقابلة بين الصادق والكاذب. وحين تساءلنا عما إذا كانت المعرفة الصادقة تعتمد على مقدمات أولية لا تكون موضع شك ولا تقبل البرهان فأننا نفترض التسليم بأن الصدق في المعرفة ممكن. فما هو الصدق؟ لا يقنع الفلاسفة بتعريفات المعاجم اللغوية. فإذا نظرنا إلى معجم «لسان العرب» لابن منظور وجدناه يقول «صدّقه تعني قَبِل قوله»، ويقول «المعجم الوسيط» «صدق فلان في الحديث أي أخبر بالواقع، وصادق الحكم مخلص فيه بلا هوى، والصدق مطابقة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلم». وإذا انتقلنا إلى معجم إكسفورد للغة الإنجليزية Oxford English Dictionary نجد أن «صدق» تعني

التطابق مع الواقع . ليست هذه التعريفات شافية لأننا لا زلنا نريد أن نسأل ما الواقع والمطابقة؟ بالإضافة إلى أن هذه التعريفات تفترض إحدى النظريات الفلسفية التي تقدم تفسيراً للصدق وهي نظرية المطابقة ، وهي موضع جدال ومناقشة .

ب ـ نلاحظ أن ليس لكلمة «صادق» معنى واحد وأنما عدة معان أو استخدامات . خذ القضايا التالية :

١ ـ رأيت بالأمس مذنب هالي في السماء .

٢ ـ التدخين علة السرطان .

٣ ـ ١٩١٣ عدد أوّلي .

٤ ـ الإجهاض لا تقبله قواعد الأخلاق .

إننا نحقق صدق هذه القضايا بطرق مختلفة ، فالأولى نحققها بملاحظة ، والثانية نحققها ببحث تجريبي ، ويحقق الرياضيون القضية الثالثة بمناهج استنباطية قبلية ، وتثير القضية الأخيرة جدلاً بين فلاسفة الأخلاق . حين يهتم فلاسفة المعرفة بموضوع الصدق يهتمون بالقضايا التجريبية دون غيرها . نخلص مما سبق أن مبحث الصدق متعلق بقضايا ، والقضايا التجريبية الحادثة بوجه خاص . ولقد نشأت مشكلة الصدق حين تعددت إجابات الفلاسفة عن السؤال متى تكون القضية صادقة؟ وأهم النظريات في الصدق خمسة : نظرية المطابقة ، نظرية الاتساق ، النظرية البراجماتية ، النظرية السيمانتية ، نظرية الإضافة غير الضرورية . والنظريتان الأولى والثانية هما النظريتان التقليديتان المتنافستان . تقول نظرية المطابقة بوجه عام أن القضية تصدق إذا كانت توجد واقعة تطابقها ، وتكذب إذا لم تكن توجد هذه الواقعة . وتقول نظرية الاتساق بوجه عام إن القضية تصدق إذا لم تتعارض مع مجموعة القضايا الأخرى التي ترتبط بها في نسق . يبدو لأول وهلة أن الخط الفاصل بينهما غير موجود ، لأن نصير المطابقة لا يمكنه الاعتراض على مبدأ اتساق قضية مع أخرى ترتبط بها وإلاّ تنكرّ لمبدأ عدم التناقض ، وهو أمر لا يفعله . ومن جهة أخرى حين يدافع نصير الاتساق عن نظريته لا يستطيع الفرار من الالتجاء إلى الواقع كيفما كان الواقع في تصوره . وإذن ففيم الاختلاف والخصومة الشديدة

بينهما؟ لعل الاختلاف يظهر بشكل واضح حين تتجاوز التعريفات العامة للنظريتين ونبدأ في تحليل تصورهما للواقعة والمطابقة والاتساق، وحينئذ تنكشف لنا عيوب كل منهما وثغراتهما، مِما يجعلنا في حاجة إلى نظرية أخرى أكثر صلابة وأحكاماً. لكنا سنجد في نهاية الأمر أنه لم توجد بعد نظرية تحقق هذه الصلابة فتعود المشكلة الفلسفية قائمة كما بدأت. هيا نعرض أولاً هذه النظريات الخمسة.

٤٣ ـ نظرية المطابقة : The Correspondence Theory

أ ـ تبدو صياغة نظرية المطابقة لتصور الصدق بسيطة واضحة مقنعة للوهلة الأولى، وهي أن القضية تصدق إذا كانت توجد واقعة ما تطابقها، وأن القضية تكذب إذا لم توجد هذه الواقعة. لكن حين نريد توضيح هذه الصياغة ونحاول تحليلها نجد تلك البساطة قد تبخرت وانقلب الوضوح غموضاً وتعرضت النظرية لاعتراضات. وقبل الدخول في هذه المناقشة، تحسن الإشارة إلى تاريخ النظرية. لقد شاع الاهتمام بمشكلة الصدق وكثرت المناقشات حولها في أول هذا القرن فقط حين كتب فيها برتراند رسل وذكر ثلاث نظريات تفسرها، وهي نظرية المطابقة ونظرية الاتساق والنظرية البراجماتية؛ وأنه تحمس للنظرية الأولى دون غيرها[1]. ولقد توسع رسل قليلاً في شرح نظرية المطابقة في محاضراته عن «فلسفة الذرية المنطقية» في سياق تعريفه للقضية، وهو أنها تقرر واقعه، وحدّد الواقعة بتقريرنا أن شيئاً ما جزئياً تسند إليه خاصة معينة، أو أن هذا الشيء على علاقة ما بشيء آخر. ولقد صنّف رسل الوقائع إلى ثلاثة أنواع:

١ ـ إما أن تكون الواقعة جزئية (هذا أبيض) أو عامة (كل سمّ قاتل).

٢ ـ إما أن تكون الواقعة موجبة (سقراط فيلسوف) أو سالبة حين نأتي بقضية لا تقابلها واقعه (سقراط مؤسس الفلسفة المادية).

٣ ـ إما تتعلق الواقعة بأشياء وصفات وعلاقات جزئية وإما تتعلق بما هو عام عمومية مطلقة مثل قواعد المنطق[2]. نلاحظ أن رسل تشكك في نفس هذه

(١) Russell, The Problems of Philosophy, PP. 120 - 1, Oxford University Press, London, 1912.

(٢) Russell, Logic and knowledge, edited by Marsh, P. 184, Allen and Unuin, London, 1956.

المحاضرات في ماهية القضية التجريبية العامة ومتى تصدق، لأنه تشكك في وجود وقائع عامة، ورأى أن كل الوقائع جزئية، ووجد نفسه أمام مشكلة: إما رفض الاعتراف بأي قضية عامة على أساس أنه لا توجد وقائع عامة، وحينئذ نرفض أغلب قضايانا العامة في اللغة العادية، وإما الإقرار بوجود وقائع عامة، وهي غير موجودة[٣]. نقول أن الاهتمام الشديد بنظرية المطابقة أمر جديد، لكن النظرية أقدم من رسل بكثير. فقد أشار إليها أفلاطون في عدة محاورات، نذكر منها تياتتوس حيث يميز بين الظن (أو الاعتقاد) الصادق والكاذب، ويرى أن الظن الصادق موّجه نحو ما هو واقع، لكن أفلاطون لم يقبل نظرية المطابقة بالمفهوم المعاصر على أي حال. ولقد أشار أرسطو أيضاً إلى ربط الصدق بمطابقة الواقع، وذلك في قوله «حين نقول عن شيء موجود أنه ليس موجوداً أو عن شيء غير موجود أنه موجود فإننا نقول الكذب، بينما حين نقول عما يوجد أنه موجود وعما ليس موجوداً أنه غير موجود فإننا نقول الصدق[٤].

"To Say of What it is that it is not, or of what is not that it is, is, is false, While to say of what it is that it is, and of what is not that it is not, is true".

ويمكن ترجمة النص السابق في صياغة أخرى: «حين نقول عن شيء متصف بصفة ما أنه ليس متصفاً بها، أو عن شيء ليس متصفاً بصفة ما أنه متصف بها فإننا نقول الكذب بينما حين نقول عن شيء متصف بصفة إنه متصف بها وعن شيء ليس متصفاً بصفة ما أنه ليس متصفاً بها فإننا نقول الصدق». ويقول أرسطو أيضاً في «المقولات»: «إن وجود إنسان ما يتضمن صدق القضية التي نقرر فيها وجوده... ونسمى القضية صادقة أو كاذبة تبعاً لوجود ذلك الشخص أو عدم وجوده»[٥].

ويمكن القول بوجه عام أن أغلب الفلاسفة التجريبيين يدعون إلى نظرية المطابقة، وإن كنا نجد بعضهم يرفضونها مثل أصحاب الوضعية المنطقية. فنجد

(٣) المرجع السابق ص ٢٢٩.

(٤) أرسطو: ميتافيزيقا: ١٠١١ ب ٢٧ - ٢٩.

وأيضاً: الموسوعة الفلسفية نشر إدواردز جـ ٢ ص ٢٢٤ مادة «نظرية المطابقة».

(٥) أرسطو: المقولات: ١٤ ب ١٥ - ٢٠.

جون لوك يدعو إلى هذه النظرية حين يقول أن أفكارنا عن الصفات الأولية للأجسام تشابه تلك الصفات وتمثلها، وحين يقول أن فكرتنا المركبة عن جسم ما هي نتيجة أو أثر للوجود الواقعي الخارجي لذلك الجسم. يمكننا أيضاً التماس نظرية المطابقة عند كنط رغم أنه ليس تجريبياً خالصاً لأنه يقول في نظرية معرفته أن الإدراك الحسي يأتلف من استقبالنا لحدوس حسية عن الأشياء بالإضافة إلى مقولات قبلية نطبعها على تلك الحدوس لتعطينا المدركات الحسية، ما يهمنا هنا هو قول كنط أن استقبالنا للحدوس الحسية أثر لوجود الأشياء في الخارج.

ب - ننتقل الآن إلى مناقشة النظرية لتوضيحها. تقول النظرية أن الصدق مطابقة بين قضية ما وواقعة ما. ما القضية؟ لن ندخل هنا في تفصيل رأي المناطقة عن كيان القضية، وإنما يكفينا القول أن القضية مجموعة معان أو تصورات ارتبط بعضها ببعض بعلاقة معينة (والعلاقات بين المعاني في القضايا أنواع عديدة) ونعبر عن هذه المعاني المترابطة في القضية بالكلمات الواردة فيها. والآن ما الواقعة؟ الواقعة صعبة التعريف، لكن يمكن توضيحها بملاحظة استخدامنا لها، أي كيف نستخدم كلمة «واقعة» في اللغة العادية أو اللغة الفلسفية. وقد نصل إلى ذلك أولاً بالتمييز بين الحادثة event والواقعة fact. خذ أمثلة لحوادث: سقطت أول قنبلة ذرية على هيروشيما في أغسطس ١٩٤٥، مات تشرشل في منزله في أغسطس ١٩٤٧، اجتمع جورباتشوف وريجان في جنيف في يناير ١٩٨٦؛ أذاع الرئيس مبارك بياناً سياسياً في المذياع والتلفاز في عيد العمال في أول مايو ١٩٨٦، ونحو ذلك. نلاحظ أن الحادثة تتميز بحدوثها في زمن محدد وأن يكون لوقوعها ديمومة زمنية صغر حجمها أو كبر، وقد تحدث في مكان معين إن كان من بين عناصرها وجود أشياء مادية. نسمي هذه الحوادث وقائع بعد وقوعها بحيث لا تتضمن زمناً معيناً أو مكاناً معيناً، مثلما نتحدث عن شرب سقراط للسم، سقوط أول قنبلة ذرية على هيروشيما، وعودة ظهور الأحزاب السياسية في مصر، ونحو ذلك. ونسمي هذه الوقائع وقائع جزئية. لكن توجد وقائع عامة أيضاً مثلما نقول أن الناس يقودون السيارات في العالم الغربي من جهة اليسار، الزيادة في القوة الشرائية في نظام

(٦) قارن: Woozley, Theory of Knowledge an introduction, PP. 136 - 7.

اقتصادي حر يتبعها زيادة في الأسعار، ولعل هذه الأمثلة الأخيرة بمثابة مواجهة جزئية للمشكلة التي وقع فيها رسل وهي أنه لم يجد ما يمكن تسميته وقائع عامة ـ نقول مواجهة جزئية لأن رسل كان يقصد بالمأزق الذي وقع فيه أن القضايا العامة (سواء في حياتنا اليومية مثل كل سمّ قاتل أو في صيغ القوانين العلمية مثل كل معدن يتمدد بالحرارة) يجب أن يقوم صدقها على وجود وقائع عامة، لكن الوقائع العامة تضم ما قد يؤكدها من وقائع المستقبل كما قد تؤكدها الوقائع الجزئية الماضية والحاضرة، لكن ليس في قدرة الإنسان الحكم من الآن على وقائع المستقبل.

جـ ـ والآن ما المطابقة بين القضية والواقعة؟ نجد معنيين أساسيين للمطابقة لدى النظرية:

١ ـ المطابقة تشابه تام بين أصل ونسخة، وكأن القضية صورة ذهنية لواقع خارجي، كما لو كانت القضية صورة دقيقة في المرآة، والأصل هو الواقعة. لكن هذا المعنى للمطابقة يثير اعتراضات عديدة نذكرها فيما يلي:

تسمح صياغة القضية بالدرجات من حيث دقتها لكن الواقعة لا تسمح بالدرجات إذ أنها أمر وقع فحسب. كما أننا نصف القضية بصفات مما لا يمكن إسنادها إلى الواقعة، فمثلاً إذا قلت القضية هذه البرتقالة صفراء اللون حلوة الطعم وأعلنت صدقها، فذلك لأن هناك أمامي فعلاً هذا الشيء وأن له تلك الصفات، لكن لا معنى لإسناد هذه الصفات إلى القضية وإنما نقول عن القضية فقط أنها صادقة أو كاذبة.

٢ ـ المعنى الثاني المقترح للمطابقة هو وجود علاقة واحد بواحد بين كل عنصر في القضية وكل عنصر في الواقعة، مثلما نتحدث عن مدرس يقرأ قائمة تلاميذه في الفصل ليعرف الحضور والغياب فيضع علامة أمام اسم التلميذ الحاضر وعلامة مختلفة أمام اسم التلميذ الغائب. وهذا المثل يحقق ذلك المعنى للمطابقة، لكن افرض أننا أخذنا مثلاً آخر مثلما نقول القضية أ ع ب ونقرر أن لدينا شيئين بينهما علاقة ما، والواقعة «ب ع أ» ـ ها هنا علاقة واحد بواحد، ورغم ذلك لا نستطيع القول أن القضية مطابقة للواقعة، لأننا إذا عوضنا عن المتغيرات في

القضية وقلنا محمد يحب عمرو، وعوضنا عن المتغيرات في الواقعة عمرو يحب محمداً فقد تحققت المطابقة بمعنى وجود علاقة واحد بواحد لكن لم يتحقق الصدق.

د ـ يوجد اعتراضان آخران على نظرية المطابقة تقدمهما النظرية المنافسة وهي نظرية الاتساق. يقول بعض أنصار نظرية الاتساق أولاً أننا حين نعطي قضية ما وندعي أنها تعبر عن واقعة لكي أقول أن القضية صادقة، أليس من المقبول أن نصف إعطاء هذه القضية بأنها واقعة؟ فإن كان الجواب بالإيجاب يلزم أن الصدق ليس مطابقة بين قضية وواقعة وإنما بين قضية وقضية أخرى، وهنا يصبح الصدق اتساقاً بين واقعة وأخرى. تتقدم نظرية الاتساق باعتراض آخر يهدف إلى نفس الغاية التي يحققها الاعتراض الأول لكن بطريقة عكسية، فبدلاً من القول أن القضية تصبح واقعة، نقول أن هنالك معنى صلباً للقول أن الواقعة في نهاية المطاف قضية. يقول هذا الاعتراض الثاني أن من الصعب أن نميز تمييزاً حاسماً بين القضية والواقعة. الواقعة ذاتها جزء من خبرتنا، ولا بد أن تصاغ هذه الخبرة في صورة إدراك حسي مضافاً إليه خبراتي السابقة وتصورات تجريبية أحياناً وتصورات قبلية أحياناً أخرى، ثم لا بد أن تصاغ كل هذه الخبرة المركبة في صورة قضية، وبذلك لن نستطيع الخروج من عالم القضايا إلى عالم وقائع خالصه عن خبرتنا ثم نقارن بين قضية ما وواقعة ما. إن الوعي بواقعة ما يستلزم تفسير العقل لخبرات ماضية والدور الذي يقوم به اهتمامنا كما تلعب تصوراتنا دوراً هاماً في الوعي بالوقائع(٧). وإذن ما يسميه واقعة يعتمد إلى حد كبير على جهازنا الإدراكي والتصوري كما يعتمد على تركيب العالم المستقل عنا، وبالتالي يصعب تمييز الواقعة من طرقنا ووسائلنا في النظر إلى العالم. ونعبر عن كل ذلك في قضايا بالضرورة، ما الاختلاف الدقيق بين «موت هتلر واقعة» و«مات هتلر قضية صادقة»، بين الواقعة بأني مفلس والقضية صادقة أني مفلس. هذا نقد وجيه لنظرية المطابقة، لكنه لا يهدم نظرية المطابقة كما لا يعني انتصار نظرية الإتساق في حلبة المنافسة، وإنما قد يعني فقط أن فكرة المطابقة أقل وضوحاً مما ظن

(٧) B. Blanshard, the nature of thought, vol. II, P. 228, Allen and Unuin, London, 1939.

أصحاب نظرية المطابقة، وأن نظرية المطابقة ليست هي النظرية الوحيدة في الصدق[٨]. نعم لا يمكن الوعي بواقعة ما والتعبير عنها إلا في صورة قضية، لكن يظل التمييز قائماً بين خبراتي للعالم من جهة والعالم المستقل عن خبراتي من جهة أخرى، وذلك هو لب واقعية العالم الخارجي، لكن حينئذ يمكن لنصير نظرية الإتساق رفض هذه الواقعية لأنه لا يرى هذه الثنائية الحاسمة وإنما يرى وحدة مطلقة تلتحم فيها الذات وموضوعات خبراتها التحاماً تاماً، وهنا نجد أنفسنا أمام خلاف ميتافيزيقي على نظرة كل من المثالي والتجريبي إلى مفهوم الخبرة أو مفهوم الوجود، وبالتالي تصبح حجج الفريقين متكافئة.

٤٤ ـ نظرية الإتساق the Coherehce Theory :

أ ـ نظرية الاتساق في الصدق هي النظرية التقليدية المنافسة لنظرية المطابقة، كما سبق القول. نادى بها كبار الفلاسفة العقلانيين المحدثين مثل ليبنتز وسبنوزا، والفلاسفة المثاليون المحدثون والمعاصرون الذين يؤلفون ما يسمى عادة بالمثالية الجديدة أو الهيجلية الجديدة التي سادت منذ منتصف القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن الحالي. وقد تمثلت في فلسفات توماس هل جرين T. H. Green (١٨٣٦ ـ ١٨٨٢) وبرادلي Bradley (١٨٤٦ ـ ١٩٢٤) وبوزانكيت Bosanquet (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣) وجوكم Joachim (   ) في إنجلترا، ورويس J. Royce (١٨٥٥ ـ ١٩١٦) وبلانشارد Blanshard (١٨٩٢) في الولايات المتحدة الأمريكية. نلاحظ أيضاً أن بعض أصحاب الوضعية المنطقية مثل نويرات Neurath (١٨٨٢ ـ ١٩٤٥) وكارل همبل Hempel (١٩٠٥) تحمسوا لهذه النظرية رغم أنهم تجريبيون متطرفون.

ومن الصعب تلخيص آراء أصحاب نظرية الاتساق عند الفلاسفة المثاليين لأنهم لم يكتبوها مستقلة عن موقفهم الميتافيزيقي، كما أن هؤلاء يقدمون صوراً مختلفة لنظرية الاتساق، بل من الصعب إعطاء تعريف للمثالية يتفق وكل الفلاسفة

---

(٨) انظر: Woozley, Theory of Knowledge, PP. 147 - 170 - 2.
وأيضاً: O' Connor, and Carr, Theory of Knowledge, P. 174.

المثاليين ، فمثالية بركلي تختلف عن مثالية هيجل ، وهذه تختلف عن مثالية كل من برادلي وبوزانكيت ورويس ومكتاجارت وبلانشارد ، لكن يمكن القول ـ مع أيونج ـ أن المثاليين جميعاً يشتركون بوجه عام في القول أن وجود الأشياء لا يستقل عن وجود الكائن العاقل الواعي بذاته ، أو أن الأشياء على علاقة دائماً بعقل ما . نلاحظ أيضاً أن بلانشارد يكاد يكون الفيلسوف المثالي الوحيد الذي يعرض صورة للمثالية خالية من الغموض والتعقيد كما أنه الوحيد الذي يعرض نظرية الإتساق متميزة إلى حد كبير من الميتافيزيقا المثالية . وفيما يلي قضايا موجزة واضحة إلى حد كبير عن مفهومه للمثالية .

ب ـ تقول مثالية بلانشارد إن بين الفكر والوجود علاقة التحام وارتباط . التفكير هو محاولة فهم ، ومحاولة الفهم نشاط عقلي له هدف ، والهدف هو الوصول إلى رؤية متسقة لإدراك ما هو مجهول لنا ، وذلك بربطه بما هو معروف من قبل . والتفكير هو إثارة سؤال ، وإثارة السؤال هو البحث عن تفسير ، والبحث عن التفسير يفترض إمكان الوصول إليه ، ويقوم هذا الفرض على افتراض أن الطبيعة مقبولة لدى العقل ، والسير نحو معرفة الوجود هو ذاته القرب من ذلك الوجود والالتحام به . وحين يريد بلانشارد تحديد أهم نظرياته في إطار المشروع المثالي يشير إلى نظريتين أساسيتين هما نظرية العلاقات الداخلية ونظرية الإتساق في الصدق . يقول عن النظرية الأولى إنه إذا كان يوجد سبب يحملنا على الاعتقاد بأن طبيعة الأشياء مقبولة لدى العقل فهو أن تكون الأشياء نسقاً كل شيء فيه متضمن في كل شيء ، وأن يتحقق بين الأشياء تكامل ، ولا يتم هذا إلا إذا كانت الأشياء مرتبطة ارتباطاً داخلياً . بالعلاقة الداخلية بين شيئين تقصد علاقة معينة بحيث لا يحدث تغيرفي أحدهما دون حدوث تغير في الآخر ، ويكون كل شيء مرتبطاً بكل شيء بعلاقة الاختلاف على الأقل(٩) .

جـ ـ وحين يوجز بلانشارد نظريته في الاتساق يقول أنه لا يمكنه إعطاء تعريف مقنع تماماً للاتساق . المعرفة المتسقة معرفة نجد فيها كل حكم يتضمن كل

(٩) انظر: blanshard, the nature of Thought, Vol. 2 chs. 26, 32, London, 1939.

حكم آخر. قد نجد في أنساق كنسق الهندسة الأقليدية مثالاً للاتساق، ورغم ذلك لا يحقق هذا النسق المثل الأعلى للاتساق لأنه لا برهان فيه على المصادرات الواردة كما أن هذه المصادرات مستقل بعضها عن بعض بمعنى أنه لا يمكن اشتقاق بعضها من بعض، لكننا نفترض في حياتنا العامة اقتناعنا بما هو أقل اتساقاً من ذلك. نقبل البراهين الهندسية ولا نرفضها، كما نقبل معارفنا عن الفيزياء والأحياء والعلوم الاجتماعية رغم أنها أقل أحكاماً من الهندسة. ثم يتوجه بلانشارد إلى نظرية المطابقة بالنقد. يسلم أصحاب نظرية المطابقة بأن الصفات الثانوية جزء من الواقع رغم أنها لا تطابقه وإن كان يوجد اتساق بين أفكارنا عنها والواقع الذي ندركه. ولكي نعرف أن الخبرة تطابق الواقعة يجب أن نكون قادرين على الوصول إلى هذه الواقعة ثم نقارن بين الواقعة وصياغتنا لها، لكن لا يمكن الوصول إلى هذه الواقعة مستقلة. حين نريد العثور على واقعة ما فإن ما نجده بين أيدينا حكم فقط ومن الواضح أن هذا الحكم ليس هو الواقعة وإذن لا نستطيع الوصول إلى الواقعة بطريق مباشر، وإذن نرفض المطابقة(١٠).

د ـ يمكننا تبسيط نظرية الاتساق بوجه عام كما يلي: الصدق إتساق، والاتساق علاقة معينة بين قضايا بحيث نحكم على مجموعة معينة من قضايا تؤلف نسقاً بأنها صادقة إذا كانت متسقة. وأول معاني الإتساق ألا تكون إحدى قضايا هذا النسق كاذبة وباقي قضايا النسق صادقة. وثاني معاني الإتساق أن يتحقق بين قضايا النسق الواحد لزوم منطقي متبادل، أي يمكن اشتقاق أي قضية من باقي قضايا النسق، وأن يعتمد بعض هذه القضايا على بعضها الآخر. ويعني الإتساق أخيراً ألا يكون في النسق قضية مستقلة بذاتها منعزلة منطقياً عن المجموعة. ولذلك يصبح الاتساق معياراً نحكم بفضله بصدق قضية ما. وتقول نظرية الاتساق أيضاً أن الاتساق مثل أعلى لا يمكن تحقيقه من حيث أننا كائنات عاقلة محدودة القدرة، لكن كلما حققنا قدراً من الإتساق اقتربنا من المثل الأعلى. ويستشهد أصحاب النظرية ـ كما سبق أن أشار بلانشارد ـ بأنساق الرياضيات البحتة والمنطق كنماذج للاتساق وأن تبين لهم أنها لم تبلغ الاتساق الكامل. ولا تكتفي نظرية الاتساق

(١٠) نفس المرجع والفصول.

بتفسير صدق قضايا الرياضيات والمنطق وإنما تفسر أيضاً صدق قضايا الواقع . إذا أخذنا إحدى قضايا التاريخ وقلنا وقعت موقعة ووترلـو عام ١٨١٥ ، فإن صدقهـا يتوقف على ربطها بقضايا أخرى مثل ما هو مسجـل في كتـب التـاريخ والوثائـق والآثار . وكذلك الحال في ساحات القضاء حين يقارن القضاة شهادات الشهود في قضية ما ، فأنهم يقبلون الشهادات المتسقة ويرفضون الأقوال المتعارضة . بل أننا نقيس صدق القضايا التجريبية ـ مثل أحكام الإدراك الحسي ـ بمعيار الإتساق . لن نفهم حكماً عن شيء أنه أزرق إذا عزلنا هذا اللون في فكرنا عن ألوان الطيف الأخرى وعن الفروق الدقيقة بين ظلال اللون الواحد . وهنا يرفض نصير الاتساق تمييز نظرية المطابقة بين القضية والواقعة ، لأننا نتوصل إلى الواقعة بإدراك حسي ونعبر عنه بحكم ، والحكم قضية ولا يوجد إدراك خال من الصياغة اللغوية ، وإذن تقوم العلاقة بين قضية وأخرى دائماً وليس بين قضية وواقعة .

هـ إذا أخذنا الاتساق بالمعنى المألوف الذي يعني عدم التناقض بين قضايا نسق معين ، جاءت نظرية الاتساق وجيهة مقبولة ، لكن إذا تعمقنا معني الانسـاق والاتساق وحللناها جاءت النظرية بها ثغرات ، نوجز فيما يلي أهمها :

١ ـ حين يستشهد أصحاب نظرية الاتساق بنسق الهندسة الإقليدية مثالاً على الاتساق ، وحين يعترفون أن الاتساق في ذلك النسق ليس كاملاً بمعنى أنه يعتمد على فروض مستقلة عن باقي قضاياه فإن أصحـاب نظرية المطابقـة يأخـذون هذا النقص دليلاً على استحالة النجاح في إقامة الصدق في إطار الاتساق . بل ويعطون أمثلة أخرى على هذا الفشل فيقولون إن الهندسات اللاإقليدية هي الأخرى لا تبلغ الاتساق التام ذلك لأنها تبدأ من افتراض أن المكان سطح منحن وهو فرض لا تشتق منه باقي قضايا تلك الانساق . بل تقول نظرية المطابقة أن كل الانساق الرياضية المتطورة تفترض قواعد الاستدلال المنطقي وهذه مستقلة عن أي نسق رياضي .

٢ ـ قد نجد نسقاً من القضايا المتسقة بحيث إذا قبلنا إحدى قضايا النسق قبلنا كل القضايا الأخرى فيه ، وعلى الرغم من ذلك نجد مقدمات هذا النسق كاذبة . وهنا نتساءل لم نقبل النسق كله؟ وأبسط مثال على هذا أي برهان محكم من الناحية المنطقية بحيث تلزم نتائجه عن مقدماته باستنباط محكم ومع ذلك تكون مقدمات

البرهان كاذبة أو احتمالية الصدق أو تقبل المناقشة والجدل، وذلك هو حال أي حجة ميتافيزيقية مثل بعض براهين الفلاسفة على وجود الله أو حصولنا على أفكار فطرية أو على البرهان على حرية الإنسان أو على جبريته[١١].

٣ ـ قد نجد نسقين من القضايا كل منهما متسق في ذاته، لكن لا يتسق أحدهما مع الآخر بل يعارضه بحيث إذا قبلنا أحدهما يجب رفض الآخر، فماذا نفعل وأيهما نختار وكلاهما متسق في ذاته؟ هذا اعتراض خطير على نظرية الاتساق ولذلك يواجهه بعض أنصار النظرية، فيقول بلانشارد أن نظرية الاتساق لا تقول بضرورة الحكم على أحد النسقين بالصدق أو بالكذب وإنما تقول أن أحد النسقين فقط صادق، وهو الذي نجد فيه كل شيء واقعياً متسقاً والخبرة تماماً[١٢]. فإذا واجهنا نسقين كل منهما متسق في ذاته لكن أحدهما لا يتسق مع الآخر، وأردنا الاختيار بينهما فإن المعيار هنا هو البحث عن النسق الذي يتضمن ما هو واقع ومن المحال أن يتسق النسقان المتعارضان مع الخبرة. نلاحظ أن هذا الرد يتضمن أن الصدق ليس مجرد اتساق بين قضايا وإنما يعتمد على مدى قبولنا لقضية ما مستقلة عن القضايا الأخرى، ونقبل دائماً ما يتطابق مع الخبرة. قد يقال أن بلانشارد هنا وقع في أحضان نظرية المطابقة، لكن يمكن القول أيضاً أن أنصار المطابقة وأنصار الاتساق ـ أو الفلاسفة التجريبيين والعقلانيين ـ يفهمون الخبرة فهماً مختلفاً بل هذا المفهوم هو أساس الاختلاف الميتافيزيقي بين الواقعية والمثالية، ومن ثم فالخلاف الأساسي بين نظريتي المطابقة والاتساق خلاف ميتافيزيقي.

٤٥ ـ النظرية البراجماتية : The Pragmatic Theory

أ ـ نأتي الآن إلى ثالث النظريات في الصدق وهي النظرية البراجماتية التي يمكن اعتبارها صيغة جديدة جذابة لنظرية المطابقة التقليدية. ولم تلق هذه النظرية من النقاد نفس اهتمامهم بالنظريتين السالفتين لظنهم أن جيمس صاحب النظرية لم

---

(١١) H. H. Price "Verifiability and corrigibility".

وأيضاً Ayer, "Verification and Experience".

والمقالان في مجلة الجمعية الأرسطية، الجزء ٣٧، عام ١٩٣٦ ـ ١٩٣٧.

(١٢) Blanshard, The Nature of Thought, II, PP. 276.

يكن جاداً في تناول موضوع الصدق، بدليل أنه كان يستخدم كلمات وعبارات مثل الصادق وهو المفيد والنافع، وما يؤتى نتائج عملية. لكن النظرية تستحق بعض الاهتمام. لقد كتب وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) فصلاً عن الصدق في كتابه «براجماتزم»، كما خصص لنفس الموضوع كتاباً كاملاً هو «معنى الصدق» Meaning of Truth، زاد فيه نظريته توضيحاً وسجل فيه أهم الاعتراضات على نظريته في حياته وردوده عليها، وكان أهم المعترضين المعاصرين له برادلي ورسل. يقول جيمس «إن أهم جزء في كتابي براجماتزم هو الحديث عن علاقة الصدق التي يمكن أن تنشأ بين فكرة وموضوعها سواء كانت هذه الفكرة رأياً أو اعتقاداً أو خبراً[١٣]»، كما يقول «الصدق في الأفكار هو مطابقتها للواقع، والخطأ فيها عدم مطابقتها له»[١٤]. ويبدأ جيمس نظريته بتعريف الصدق أنه «علاقة بين فكرة وواقع خارج على الفكرة، ولهذه العلاقة أساس تجريبي يجعلنا نعرفها تعريفاً تجريبياً خالصاً ونصفها وصفاً محدداً»[١٥] «أسمي الفكرة صادقة حين أبدأ بتحقيقها تجريبياً فإذا ما تم ذلك سميتها فكرة نافعة»[١٦]، والمقصود بذلك أن ما يحدد صدق فكرة ما هو تحقيقها في محيط التجربة، فإن صدقت أمكنني استنتاج ما يلزم عن صدقها لأحقق أفكاراً أخرى، ومن ثم فائدتها، وكان جيمس يستخدم الفائدة بالمعنى الواسع الذي يعني أن طلب المعرفة مفيد والفهم الدقيق لحقائق الكون مفيد.

ب - والآن نريد أن نتساءل كيف كان جيمس يفهم الواقع والمطابقة؟ ويجيب جيمس أن الواقع يتألف من ثلاثة عناصر هي الأشياء والوقائع والعلاقات الجزئية بينها، فلم ير العلاقات صناعة إنسانية لكي نفهم الأشياء في ترابطها كما رأى التجريبيون الإنجليز السابقون وإنما هي عنصر في تركيب الواقع كالجزئيات تماماً، ومما هو جدير بالذكر أن العلاقات بين الأشياء عند جيمس خارجة على هذه

---

(١٣) W. James, Meaning of Truth, Preface, Longmans, N. Y. 1909.

(١٤) نفس المرجع.

(١٥) نفس المرجع ص ١٦٣.

(١٦) James, Pragmatism, P. 204, Longmans Green, N. Y, 1907.

الأشياء وليست جزءاً من تركيب الأشياء، وهو بذلك مهاجم لنظرية العلاقات الداخلية عند المثاليين وخاصة برادلي. لكن جيمس يضيف إلى هذا التصور للواقع تصوراً آخر هو أن الواقع لا صدق فيه ولا كذب وإنما هو موجود أخرس ونحن الذين نحكم عليه. نخضع للواقع من جهة لأنه المصدر الوحيد لمعرفتنا، لكنه من جهة أخرى خاضع لنا بمعنى أنه ليّن مرن يقبل التشكل بما يناسب أغراضنا المختلفة في السياقات المختلفة(١٧). والآن ما المطابقة؟ يعّرف جيمس المطابقة على نحو يتجنب صعوبات نظرية المطابقة التقليدية التي كانت ترى أن المطابقة إما إعطاء نسخة ثانية للواقع وإما أن بين الفكرة والواقع تشابهاً في التركيب، وقد كان هذا التصور للمطابقة مثيراً للإعتراضات. لتعريف جيمس للمطابقة ثلاثة جوانب: يجب أن تذهب بي الفكرة الصادقة إلى شيء محسوس في الخارج أو واقعة تكون موضوع تلك الفكرة، كما يجب أن أنتقل من الفكرة إلى موضوعها عن طريق سلسلة من خبرات جزئية محسوسة، وأن ينتج عن ذلك إحساس بالرضا والارتياح والاقتناع. إذا قيل لي «يوجد مكتب في الحجرة المجاورة» فإني أختبر صدق هذه القضية بالذهاب إلى تلك الحجرة لأرى ذلك المكتب فعلا رؤية حسية واضحة بحيث يمكنني وصفه بتحديد، حينئذ تكون الفكرة صادقة. أما إذا ذهبت إلى الحجرة ولم أجد ذلك المكتب على النحو السابق وطلب مني مثلاً أن أتخيل وجوده فالقضية كاذبة، ومن الواضح أن الفكرة الصادقة تحقق لي رضا وارتياحاً Satisfaction، والمقصود أن الإنسان تنتابه حالة توتر وتحفز إذا ما جدّ في تحقيق مشروع ما، ثم يزول التوتر ويحس بالرضا حين يصل إلى ما يريد(١٨).

جـ ـ ما سبق موجز لنظرية جيمس في الصدق. نقدم فيما يلي عدداً من الاعتراضات، قدّم بعضها عدد من الفلاسفة المعاصرين له ورد عليها في كتابه «معنى الصدق»، «كما يمكن تقديم اعتراضات أخرى. ونبدأ بالاعتراضات التي عرضها جيمس ورد عليها ويمكن إيجازها في إثنين:

١ ـ النظرية البراجماتية في الصدق نظرية ذاتية بسبب حديثها عن الرضا

(١٧) James, Pragmatisme, PP. 246 - 254.

(١٨) المرجع السابق ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

والارتياح والاقتناع وأن هذه تحدد صدق الفكرة، لكن يجب أن يكون الصدق موضوعياً[19]. وقد اعتبر جيمس هذا الاعتراض سؤ فهم لنظريته لأنه أكد أن الصدق علاقة بين فكرة وموضوعها وأن الموضوع متميز عن الفكرة خارج عليها وإذا ما قادتني الفكرة إلى واقع محدد فقد حققت شعوراً بالرضا والاقتناع، كأن هذا الرضا مشروط بمطابقة الفكرة للواقع[20].

٢ ـ الاعتراض الثاني على نظرية جيمس في حياته هو تجاهله للفلسفة النظرية لكثرة استخدامه كلمات «عملي» Practical و «مفيد» Useful و «تدفع» Pay و «تعمل» Work كخصائص للفكرة الصادقة. وقد رد جيمس عليه بتميزه بين الفلسفة النظرية Theoretical والفلسفة التأملية Speculative، وأنه يتحمس للأولى وخاض في مشكلات الفلسفة النظرية وله مواقف إيجابية منها مثل طبيعة الشعور وطبيعة العلاقات وحرية الإنسان ووجود الله ومشكلة الشر والخلاص ونحو ذلك. لكن جيمس يعترف أنه يرفض الفلسفة التأملية لأنها مشحونة بالتجريد والفروض والجدال المتصل وتجاهل مطالب الإنسان النظرية. لم ير جيمس فائدة في مجرد إعطاء براهين على وجود الله أو على حرية الإنسان أو جبريته وإنما أراد فوق ذلك أن يسأل ما النتائج التي تلزم عن اعتقادي بوجود الله أو بحرية الإرادة في صياغة أفكاري وسلوكي ومواقف من العالم. ثم يقول جيمس أنه يستخدم «عملي» لتعني المحسوس الواضح الدقيق المحدد، ولم يكن يقصد بها ما ينفع الرجل العادي في حياته اليومية[21].

٣ ـ ويوجد اعتراض وجيه على نظرية جيمس وهو خلطه بين الفكرة والقضية ويتحدث جيمس باستمرار عن صدق الفكرة، لكن الصدق والكذب يحملان على القضايا فقط. ولا يحملان على الأفكار، وهذه توصف فقط بالوضوح أو الغموض. ويدل هذا الاستخدام على إهمال جيمس في اختيار التعبير الدقيق. والحق أنه حين

---

(١٩) James, Meaning of Truth, P. 155, Longmans green, N. Y., 1909

(٢٠) نفس المرجع ص ١٩١.

(٢١) نفس الرمجع ص ١٨٦، ٢٠٩.

يتحدث عن الفكرة الصادقة يقصد القضية لأنه كثيراً ما يجعلها مرادفة للرأي والاعتقاد.

٤ ـ وأخيراً يمكن الاعتراض على نظرية جيمس بأن الصدق ليس مرادفاً للمفيد والنافع حتى من الناحية النظرية البحتة، أو أن المنفعة ليست معياراً للصدق، فقد توجد قضايا كاذبة لكن لها فائدتها، مثل النظرية العلمية التي ثبت خطؤها إذ، أن تحليلها ومقابلتها بالواقع ينفعنا في صياغة النظرية الأكثر صدقاً.

٤٦ ـ النظرية السيمانتية The Semantic Theory

أ ـ نأتي الآن إلى نظرية متطورة عن نظرية المطابقة التقليدية لكنها أكثر منها إحكاماً وحبكاً، صاغها المنطقي البولندي ألفرد تاركسي A. Tarski (١٩٠٢ ـ) في عدد من المقالات المتتابعة، جعل أولها بعنوان «تصور الصدق في اللغات الصورية» "The Concept of Truth in Formalised Languages" عام ١٩٣١. وليست النظرية سهلة الفهم لأنها صيغت صياغة منطقية صارمة، ولذلك يحسن بنا أن نقدم لها بتوضيحين، وذلك بأن نوضح أولاً استخدام تاركسي لكلمة «جملة» Sentence، ونوضح ثانياً معنى المفارقة المنطقية. خذ كلمة «جملة» أولاً. نلاحظ أن تارسكي يستخدم في نظريته هذه الكلمة بمعنيين مختلفين. المعنى الأول هو أن الجملة رمز لغوي مركب، وهذا هو المعنى المألوف لكلمة «جملة»، لكن تارسكي يعني بها أيضاً ما يعنيه التقليد المنطقي المعاصر بكلمة «قضية» Proposition أو Statement، وهو معنى الجملة أو الحكم الذي تقدمه الجملة. والفرق ـ عند المناطقة المعاصرين ـ بين الجملة والقضية هو أن من الممكن إعطاء عدة جمل مختلفة الصياغة اللفظية لكنها تدل على قضية واحدة أو حكم واحد أو مضمون واحد، مثلما نقول «الشمس مشرقة»، رأيت الشمس تسطع في السماء، أو نترجم أياً من هاتين الجملتين إلى لغة أجنبية، فهذه جمل مختلفة الصياغة لكنها تؤدي معنى واحداً أو تصدر حكماً واحداً أو قضية واحدة. وتوصف القضية ـ لا الجملة ـ بالصدق أو بالكذب. نلاحظ أن تارسكي استخدم في نظريته كلمة «جملة» لتؤدي المعنيين معاً. نلاحظ أخيراً أن القضية الصادقة تدل على واقعة ما في نظرية المطابقة التقليدية، لكن تارسكي لا يستخدم كلمة «واقعة» أبداً، وإنما يستخدم كلمة

«جملة» بالمعنى الثاني أي بمعنى قضية. ويعني هذا تأثر تارسكي بنظرية الاتساق في قولها أن إدراك الواقعة هو ذاته قضية لم يرد تارسكي أن يجعل الصدق اتساقاً بين قضايا، وإنما يعني فقط أن الوعي بالواقعة لن يكون إلا في إطار قضية.

ب ـ والآن ما المقارنة المنطقية؟ المفارقة Paradox بوجه عام قضية منافرة لما هو مألوف، أو أيّ قضية تبدو كاذبة للوهلة الأولى لكن توجد حجة محكمة تدعمها. لكن الكلمة اتخذت معنى أكثر دقة عند المناطقة، إذ تتألف المفارقة المنطقية من قضيتين متضادتين أو متناقضتين نصل إلى كل منهما بحجة استنباطية محكمة، فلا نستطيع قبول إحداهما دون الأخرى فنقع في الحيرة[٢٢]. والمفارقات كثيرة فلدينا مفارقات زينون الأيلي التي تهدف إلى استحالة الحركة في العالم الطبيعي، ولدينا مفارقة الكذّاب التي كان أول منْ صاغها هو يوبوليدس Eubolides الميغاري وتقول «يقول شخص ما إنه كذاب فهل هذا القول صدق أم كذب». ونشأت مفارقات كثيرة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين واجهها كبار الرياضيين والمناطقة مثل مفارقة بيورالي فورتي Burali - Forti ومفارقة كانتور Cantor وتتعلقان بنظرية المجاميع Set Theory، ومفارقة رسل وتتعلق بالصنف وعضوية ألفرد في صنف، وغيرها من مفارقات. لنحصر أنفسنا هنا في مفارقة الكذاب لأنها كانت موضع اهتمام تارسكي في نظريته الجديدة في الصدق. لقد حاول رسل التغلب على مفارقة الكذاب والمفارقات المنطقية الأخرى حين صاغ ما سماه «نظرية الأنماط المنطقية» Theory of Logical Types.

والفكرة الرئيسية في هذه النظرية أن الحدود ـ سواء كانت ألفاظاً أو رموزاً أخرى ـ أنواع أو أنماط مختلفة ويجب التمييز بين نمط وآخر وإلا نقع فيما لا معنى له. فإذا استخدمنا مثلاً كلمة في جملة ذات معنى واستبدلنا بهذه الكلمة أخرى وجاءت نفس الجملة ذات معنى، إذن فالكلمتان من نمط منطقي واحد. أما إذا استبدلنا كلمة بأخرى في قضية ما ذات معنى وجاءت الجملة في القضية الجديدة عديمة المعنى قلنا أن الكلمتين من نمطين منطقيين مختلفين. «محمد» و «إنسان» كلاهما إسم في اللغة لكنهما من نمطين مختلفين ولذلك فالجملتان محمد إنسان

(٢٢) انظر موسوعة الفلسفة، نشر إدواردز، جـ ٥ ص ٤٥ ـ ٥٠ مادة «مفارقات منطقية».

والإنسان فإن صورتان مختلفان من الجمل، فالأولى تعبر عن قضية حملية والثانية تعبر عن قضية شرطية متصلة. وإذا قلنا محمد إنسان كأننا نقول أيضاً محمد عضو في صنف الناس، وإذا قلنا الناس فانون فهذه قضية ذات معنى، لكن إذا قلنا صنف الناس فان فهذه لا معنى لها لأن صنف الناس ليس إنساناً ليحمل عليه الفناء. ولذلك تؤلف أسماء الأعلام نمطاً منطقياً، ومحمولات هذه الأسماء تؤلف نمطاً منطقياً آخر، ومحمولات المحمولات تؤلف نمطاً ثالثاً، مثل محمد وإنسان وحيوان، وهكذا[٢٣] فإذا طبقنا هذه النظرية على مفارقة الكذاب فيجب التمييز بين أنماط الجمل، فإذا قلنا أن «محمد مجتهد» فإن «محمد مجتهد قضية صادقة (أو كاذبة)» جملة من نمط آخر بمعنى أن الجملة الأولى جملة في لغة ما، أما الجملة الثانية فيجب أن تدخل في إطار لغة من نمط آخر تشرح وتحلل الجملة الأولى. وقد قدمت للمفارقات حلول أخرى لا تعتمد على نظرية الأنماط. فقد ميز بعض المناطقة مثل رامزي Ramsey (١٩٠٣ ـ ١٩٣٠) بين المفارقات المنطقية التي تحلّ في إطار نسق منطقي صوري، والمفارقات السيمانتية مثل مفارقة الكذاب التي تحل بتوضيح معاني الكلمات الواردة دون الدخول في إطار المنطق الصوري. ولتوضيح المفارقة السيمانتية، أفرض أني قلت قضية ما وهذا يعني ضمناً أنها صادقة، فإذا قلتها وقررت في نفس الوقت أنها كاذبة فإني أربط قضيتين معاً هما أن ق صادقة وكاذبة وهكذا الربط متناقض إذن هي كاذبة. وإذن فالكذاب يقول ببساطة قضية كاذبة، ولا مفارقة[٢٤]. أما تارسكي فقد رأى رأياً آخر وهو أن المفارقات السيمانتية تنشأ في اللغات الطبيعية فإذا أردنا تجنبها فعلينا الالتجاء إلى لغة صناعية صورية تكون مفرداتها رموزاً وقواعد تركيب جملها دالات الصدق ولعله استوحاها من نظرية الأنماط عند رسل. والآن يمكننا إيجاز نظرية تارسكي السيمانتيةالي الصدق.

جـ ـ إذا أخذنا جملة مألوفة في اللغة الطبيعية تعبر عن حقيقة تجريبية مثل:

(٢٣) انظر Russell, Logical Atomism, in Contemporary British Philosophy, ed. by Muirhead, London, 1925³

(٢٤) موسوعة الفلسفة نشر إدواردز ج ٥ ص ٥٠ مادة «مفارقات منطقية».

١ ـ الثلج أبيض، وسألنا عن الشروط التي تجعل هذه القضية صادقة فإننا نقول ببساطة.

٢ ـ الجملة «الثلج أبيض» صادقة إذا كان الثلج أبيض. نلاحظ على الجملة الثانية أن «الثلج أبيض» وردت مرتين، مرة بين علامات تنصيص وتعني رمزاً لغوياً مركباً، ومرة أخرى لتعني الحكم الذي يدل على ذلك الرمز اللغوي أو لتعني الواقعة التجريبية التي نعبر عنها في صورة هذا الحكم أو القضية.

قالت الجملة الأولى كمجموعة ألفاظ شيئاً عن العالم، وقالت الجملة الثانية حكماً بالصدق. يرمز تارسكي للحكم أو القضية بالمتغير ق وللجملة اللفظية بالمتغير س. ولذلك يقول:

٣ ـ س صادقة إذا كانت ق، ورأى تارسكي أن الرمزين س، ق متكافئان منطقياً. خذ مثالين آخرين.

٤ ـ «الدم أحمر» صادقة إذا كان الدم أحمر.

٥ ـ «الأرض بيضاوية» إذا كانت الأرض بيضاوية.

ما سبق توضيح للفكرة المألوفة عن الصدق في لغتنا العادية أو في اللغات الطبيعية. لكن يجد تارسكي هنا مشكلة وهي أن أي لغة طبيعية تتضمن مفارقات أو تناقضات، ولذلك يقيم قضايا على نموذج مفارقة الكذاب. خذ:

٦ ـ الجملة في هذه الصحيفة مسبوقة بالرقم (٦) كاذبة.

من الواضح أن الجملة (٦) تشير إلى ذاتها وتقول عن ذاتها أنها كاذبة. وإذن ما تقوله كذب. لكن إذا كانت كاذبة وتقول عن ذاتها أنها كاذبة فيجب أن تكون صادقة، وإذا كانت صادقة فيجب أن تكون كاذبة ولذلك نقول:

٧ ـ إذا كانت الجملة (٦) صادقة فهي كاذبة.

٨ ـ وإذا كانت الجملة (٦) كاذبة فهي صادقة.

ومن هاتين الجملتين يمكن استنباط:

٩ ـ الجملة رقم ٦ صادقة إذا كانت كاذبة.

وهذا تناقض واضح. ولا يقبل المنطقي أي لغة ينشأ فيها تناقضات من هذا النوع. ولذلك يرى تارسكي أنه يجب التخلي عن اللغات الطبيعية التي تنشأ عنها هذه التناقضات إذا كنا نريد صياغة نظرية في الصدق، وأن نتجه إلى لغة صناعية لصياغة هذه النظرية. ويذكر سببين لوجود المفارقات في اللغات الطبيعية هما أنها تحتوي على كلمات «صادق» و«كاذب»، وإن من الممكن إقامة جمل خبرية سليمة التركيب اللغوي لكنها عديمة المعنى مثلما نقول «قيصر عدد أوّلي». واللغة الصناعية التي يلجأ إليها تارسكي لغة منطقية بحتة عمادها فكرتان: دالة القضية، Open Sentence أو Sentential function وشرط إعطاء المتغير قيمة تجريبية Satisfaction . دالة القضية هي قضية جعلنا أحد حدودها رمزاً متغيراً، فمثلاً نقول عن «اللبن أبيض» إنها قضية، بينما نقول عن «س أبيض» إنها دالة قضية. «قيس يحب لبنى» قضية، بينما «س يحب ص» دالة قضية. والقضية هي التي توصف بالصدق أو الكذب، بينما لا توصف بهما دالة القضية. خذ الآن الفكرة الأساسية الثانية في نظرية تارسكي وهي شرط إعطاء المتغير قيمة تجريبية أو استيفاء شرط مطابقة دالة القضية للواقع، ويشرحه تارسكي بقوله أن أ يستوفي الدالة س أبيض أو يحقق صدق الدالة إذا تحققنا من أن أ أبيض، ومعنى ذلك استبدال شيء أو واقعة بالمتغير في الدالة. وبذلك يقدم تارسكي تعريفه للصدق: «س قضية صادقة أذا حققتها كل السلسلة اللامتناهية من الأصناف» S is a true Sentence if and only if it is Satisfied by every infinite sequence of classes والمقصود بهذا التعريف أن أساس الحكم على قضية ما بالصدق هو مطابقتها أو ملاءمتها لكل ما يمكن أن ينطبق عليها من أشياء أو وقائع، وكان تارسكي ـ كعالم منطقي صارم ـ يفضل استخدام «أصناف» على أشياء أو وقائع ليجمع كل الأشياء أو الوقائع المتشابهة المؤلفة لنوع واحد[٢٥].

(٢٥) Tarski, "the semantic concept of Truth". in philosophy and Phenomenological Research (1944), reprinted in Feigl and Sellars (editors), Readings in Philosophical Analysis, Appleton - Century, N. Y. 1949.

أدين بالفضل في فهم هذه النظرية إلى:

O' Connor and Carr, Introduction to the Teory of Knowledge, PP. 181 - 5.

د ـ هذه نظرية تضع الشروط الضرورية لصدق القضية وذلك بمطابقتها للواقع ، وقد وضعت في صياغة منطقية بحتة ، وقد انجذب إليها كثير من الفلاسفة والمناطقة المعاصرين ، خاصة أولئك الذين كانوا من قبل متحمسين لنظرية الاتساق مثل كارنب ومدرسته . ورغم ذلك يقدم بعض النقاد اعتراضات عليها نذكر منها ما يلي :

١ ـ كيف عرفنا أن الثلج مثلاً يحقق الدالة «س أبيض» ما لم نكن عرفنا من قبل أن الجملة أو القضية «الثلج أبيض» صادقة؟ وكيف عرفنا أن الدم لا يحقق الدالة «س أبيض» ما لم نكن عرفنا من قبل أن القضية «الدم أبيض» كاذبة . لا نستطيع التعرف على الجزئيات التي تحقق دالات قضايا دون معرفة قيم صدق القضايا التي تعطي تلك الدالات قيمة . فإذا كان الأمر كذلك فإن من الوقوع في الدور أن نفسر الصدق في إطار دالات القضايا وإعطاء قيم تجريبية للمتغيرات فيها .

٢ ـ رأى تارسكي أن اللغات الطبيعية تحوي متناقضات مع أنها تحوي جملاً سليمة التركيب ، ولذلك فلا سبيل لنا ـ في نظره ـ لإقامة نظرية عن الصدق إلا في لغة أخرى شارحة تشرح الجمل في تلك اللغات ، واللغة الأخرى الشارحة هي اللغة الصناعية التي يكون قوامها رموزاً ودالات وقواعد المنطق . لكن لن تكون هذه اللغة الجديدة ملائمة لتوضيح صدق أو كذب قضايانا في لغاتنا الطبيعية .

٤٧ ـ نظرية الإضافة غير الضرورية The Redundancy Theory :

أ ـ نظرية الإضافة غير الضرورية آخر النظريات في حلقات تطور مشكلة الصدق ، وتقول باختصار أن الكلمات والعبارات «صادق» ، «كاذب» ، «من الصدق أن . . .» ، «ومن الكذب أن . . .» لا تصف قضايا بقدر ما توجه الانتباه إلى تأكيد ما تقول أو التسليم به أو دفع الشك عنه . لعل أول من نادى بهذه النظرية في صورة منطقية موجزة هو فريجه عملاق الرياضيات والمنطق في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، فقد رأى أن «ق صادقة» (ق ترمز إلى قضية ما) لا تزيد شيئاً عن مجرد قول «ق» . نعم قد أنطق بجملة وأدّعي أنها تعبر عن قضية

صادقة مع أنها ليست كذلك مثل «أرى برتقالة أمامي» فقد أكون مخدوعاً فيما أرى. لا يتناول فريجه هذا النوع من القضايا وإنما يتناول تلك القضايا التي تقرر صدقها بطريق أو بآخر، ويضرب مثلاً بقوله «بروتس قتل قيصر»[٢٦].

ب ـ ولقد أفاض في هذه النظرية الفيلسوف والرياضي الإنجليزي المعاصر فرانك رامزي F. P. Ramsey في مقال كتبه عام ١٩٢٧، وقال فيه أن القضية «من الصدق أن قيصر مات مقتولاً» لا تعني أكثر من القضية «قيصر مات مقتولاً»، وأن «من الكذب أن قيصر مات مقتولاً» لا تعني أكثر من القضية «قيصر لم يمت مقتولاً». ولذلك فإن «صادق» و«كاذب» لا تصف القضايا. نعم يبدو أنهما يصفان القضايا كما نقول إن الحمرة وحلاوة الطعم والاستدارة صفات للتفاحة، لكن الحق أن الصفات تختلف وظيفتها في الحالتين: «صادق» و«كاذب» تستخدمان لا لوصف القضايا، وإنما لتأكيد ما تقول القضايا أو طرد الشك عنهما أو توجيه الانتباه إلى الثقة فيما نقول. ولهذه النظرية وجاهة من عدة أمور:

١ ـ كثرت نظريات الصدق وتعددت لكن كلاً منها كان موضع النقد والاعتراض، وقد يعني هذا أننا حين نبحث عن الصدق نبحث عن مشكلة لا وجود لها، كما يعني أن هنالك مشكلة فعلاً لكن النظريات السابقة لم تقدم حلاً مرضياً وإذن فنحن في حاجة إلى نظرية جديدة.

٢ ـ قيمة صدق أي قضية (ق) هو ذاته قيمة صدق القضية (ق صادقة)، وبالمثل قيمة صدق «لا ـ ق» هي ذات قيمة صدق «ق كاذبة». وقد تقوم هذه الهوية في قيمة الصدق دليلاً على هوية المعنى، مثلما نقول «محمد أعزب» تساوي في المعنى «محمد رجل غير متزوج»، وكذلك الأمر في «هزم نابليون في ووترلو وانتصر في أوسترلتس» وهزم نابليون في ووترلو وانتصر في أوسترلتس قضية صادقة»[٢٧].

(٢٦) Translations from the philosophical Writings of Gottlob Frege. by M. Black and P. Geach, Oxford. 1960.

(٢٧) Ramsey, the Foundations of Mathematics, ed. by Braithwaite, Routledge and Kegan Paul, London, 1931, P. 138 f.

جـ ـ ورغم هذه الوجاهة فلا تخلو النظرية من النقد:

١ ـ هنالك شكوك منطقية حول الهوية المزعومة بين الصدق والمعنى. إذا كان لدينا قضيتان متساويتان في الصدق فهما متكافئتان أي يمكن استبدال إحداهما بالأخرى، لكن لا يلزم أن تكون القضيتان المتكافئتان متساويتين في المعنى، لأن التكافؤ المنطقي لا علاقة له بالمعنى. «أول من صاغ قانون الطفو هو أرشميدس»، «أول من صاغ نظرية الجاذبية الكلية هو نيوتن» ـ قضيتان متكافئتان في صدقهما لكن معناهما مختلف. ومن الواضح أنه توجد قضايا لها معنى لكنها ليست صادقة فمثلاً «الأشباح مخيفة» قضية لها معنى لكنها ليست صادقة. أضف إلى ما سبق أن موضوع هوية المعنى يثير المشكلة العاتية عن العلاقة بين هوية المعنى والترادف، هل الترادف يحقق هوية المعنى حقاً؟ وما المقصود بهوية المعنى؟ ذلك لأن الهوية هنا تفترض وجود معنيين وتدّعي أن بينهما هوية لكن افتراض الثنائية يتناقض مع القول بالهوية وهكذا.

٢ ـ قد نقول عن قضية أنها صادقة دون أن نعرف معناها، ومثل على ذلك، حين أصدر حكماً بأن «كل ما يقوله هذا الشاهد صدق»، حتى قبل أن نسمع أقواله، وذلك اعتماداً على ثقتي في صدقه.

٣ ـ يمكننا أن نسأل دائماً عن الأسباب أو المبررات أو المعايير التي تدعونا إلى التسليم بقضية ما أو عدم الشك فيها أو الثقة في مضمونها. وهنا نجد أنفسنا رجعنا القهقرى إلى نظرية المطابقة ونظرية الاتساق التقليديتين ونختار بينهما، فنعود حيث بدأنا.

٤٨ ـ خاتمة:

عرضنا في هذا الفصل وناقشنا مشكلة رئيسية أخرى من مشكلات نظرية المعرفة وهي مشكلة صدق القضايا بوجه عام وصدق القضايا الحادثة التي نجدها في العلوم الطبيعية والإنسانية بوجه خاص. ما الصدق في هذه القضايا وما المعيار الذي نميز به القضايا الصادقة من الكاذبة. ووجدنا أن الفلاسفة اختلفوا فيما بينهم في جوابهم لهذه الأسئلة فخرجت من اختلافهم خمس نظريات هي نظرية

المطابقة، ونظرية الإتساق، والنظرية البراجماتية، والنظرية السيمانتية، ونظرية الإضافة غير الضرورية.

النظريتان الأولى والثانية هما النظريتان التقليديتان، وجاءت النظريتان الثالثة والرابعة تطويراً لنظرية المطابقة من وجهين مختلفين، بحيث تتجنبان بعض عيوبها، ثم جاءت النظرية الأخيرة لتكشف أنه لا توجد مشكلة في موضوع الصدق. لكن لم تخل أيّ من النظريات الثلاثة الأخيرة من عيوب وثغرات، ولذلك عدنا من جديد إلى مأزق الاختيار بين النظريتين التقليديتين أو صياغة نظرية جديدة.

بدأنا بذكر طرف من تاريخ نظرية المطابقة قبل إيجاز موقفها من الصدق، فوجدنا أن الفلاسفة التجريبيين في المعرفة والواقعيين بوجه العموم أنصار هذه النظرية، كما وجدنا أن الفلاسفة العقلانيين في المعرفة والمثاليين بوجه العموم أنصار نظرية الاتساق (يضاف إلى هؤلاء أن الوضعيين المناطقة يتحمسون لنظرية الإتساق رغم أنهم تجريبيو النزعة وواقعيون). وحين أوجزنا نظرية المطابقة قلنا أنها تقول بوجه عام أن القضية تصدق إذا كانت توجد واقعة تطابقها، وتكذب إذا لم توجد هذه الواقعة مثلما نقول عن «هزم نابليون في ووترلو» إنها صادقة، وعن «سقراط مؤسس الفلسفة المادية» إنها كاذبة. وتبدو النظرية وجيهة مقبولة للوهلة الأولى، لكن حين نوضح ونحلل ما تقصد النظرية بالمطابقة وبالواقع أو بالواقعة، تصطف الاعتراضات والانتقادات على النظرية، وقد سجلنا أكثرها أهمية في ثنايا الفصل.

وحين انتقلنا إلى نظرية الاتساق لاحظنا أولاً صعوبة عرضها، ذلك لأن أكثر الفلاسفة المثاليين لم يعرضوها متميزة من مذاهبهم الميتافيزيقية كما أن لكل فيلسوف طريقته الخاصة في عرضها، ولذلك آثرنا الاقتصار على إيجاز نظرية الاتساق عند براند بلانشارد الذي استطاع عرض المثالية عرضاً واضحاً خالياً من المصطلحات الغامضة كما استطاع الدفاع عن نظرية الاتساق متميزة منْ ميتافيزيقية. وتقول نظرية الإتساق بوجه عام أن القضية تصدق إذا لم تتعارض مع مجموعة القضايا الأخرى التي ترتبط جميعاً في نسق. ولهذه النظرية وجاهتها وقبولها للوهلة الأولى، لكن تتكشف ثغراتها حين يعترف أصحاب النظرية بأن

الإتساق التام مثل أعلى لا يمكن الوصول إليه وإن كان يمكننا الوصول إلى درجات منه، بالإضافة إلى عيوب أخرى.

ولعل أبرز نقد وجهه أصحاب المطابقة لنظرية الإتساق هو ما يفعله نصير الإتساق حين يجد نسقين كل منهما متسق في مجموعته لكن لا يتسق أحدهما مع الآخر فأيهما يختار؟ ويجيب نصير الإتساق باختيار النسق المطابق للخبرة، ولا يعني هذا أن نصير الإتساق يقع في أحضان نظرية المطابقة، لأن أصحاب النظريتين يفهمون الخبرة والواقع فهماً مختلفاً، وإذن فالخلاف الأساسي بينهما هو الخلاف الميتافيزيقي بين الواقعية والمثالية. ومن جهة أخرى لعل أبرز نقد وجهه أصحاب الاتساق إلى نظرية المطابقة يتعلق بفهم هذه النظرية الأخيرة للواقعة، إذ يقول أصحاب الاتساق باستحالة العثور على واقعة خالصة بحتة، ذلك لأن الوعي بواقعة ما يتضمن إدراكاً حسياً، وبالتالي لا بد أن يصاغ في حكم أو قضية، وبذا يكون الصدق اتساقاً بين قضية وأخرى وليس مطابقة بين قضية وواقعة. لكن نصير المطابقة يدفع هذا الاعتراض بضرورة التمييز بين القضية والواقع، ثم يعود الخلاف الأساسي بين النظريتين إلى الخلاف الميتافيزيقي بين الواقعية والمثالية. وحينئذ تصبح حجج الفريقين متكافئة ولا يحسم الخلاف.

ثم أوجزنا النظرية البراجماتية في الصدق كما صاغها وليم جيمس الذي رأى أنها تطوير لنظرية المطابقة من حيث أنها تتفادى الفهم الخاطىء للمطابقة، وذلك بقوله أن القضية تصدق إذا قادتني إلى موضوعها في عالم الخبرة الحية بشكل ملموس محدد، وإذا كان طريقي إلى هذا الموضوع يؤلف سلسلة متصلة من خبرات جزئية محددة، وحين أصل إلى هذا الموضوع أشعر بارتياح ورضا واقتناع. لكن أبرز ثغرة في هذه النظرية تتعلق بإدخال فكرة المنفعة أو الفائدة مرادفة للصدق أي أن ما هو صادق نافع أو مفيد، والمقصود أن القضية الصادقة قد تؤدي إلى قضايا صادقة أخرى. ولا يمكن قبول هذه النقطة من جيمس لأن القضية الكاذبة أو القانون العلمي الذي ثبت خطؤه لا زالت له منفعة وفائدة إذ بفضله نستطيع تجنب عناصر الكذب حين نصوغ القضية الصادقة أو القانون الصادق.

أما النظرية السيمانتية في الصدق فهي تطوير آخر لنظرية المطابقة، وهي نظرية منطقية صورية بحتة لها رموزها ومصطلحاتها الفنية التي حاولنا توضيحها قبل إيجاز مواقفها من الصدق! وتدعو النظرية أساساً إلى صياغة لغة منطقية صناعية ومع ذلك تطابق الواقع وتبعد عن اللغات الطبيعية التي رأى تارسكي صاحب النظرية أنها مصدر المفارقات المنطقية مثلما يمكن القول عن قضية ما أنها صادقة وكاذبة معاً أو مثلما يمكن إقامة جملة سليمة التركيب اللغوي ومع ذلك لا معنى لها. وهي نظرية مقبولة عند أغلب المناطقة المعاصرين غير أن عيبها الوحيد هو تجاهلها للغات الطبيعية وأنها لا تساعدنا على تحديد الصدق أو الكذب في هذه اللغات.

وختمنا الفصل بإيجاز نظرية الإضافة غير الضرورية التي تدعو إلى أن كلمتي «صدق» و«كذب» لا ضرورة لهما لوصف القضايا إذ تقرير القضية في ذاته يتضمن إعلان صدقها كما أن سلب قضية ما يعني كذبها، وإذن فالصدق لا يعني أكثر من توجيه الانتباه إلى تأكيد ما نقول أو دفع الشك عنه. لكن يلزم عن هذه النظرية أنها تسوى بين صدق القضية ومعناها. وهذا غير مقبول لأن التكافؤ المنطقي بين قضيتين يعني تساوي صدقهما معاً وإن كان معناهما أو مضمونهما مختلفاً، بالإضافة إلى أن من اليسير أن تجد قضية ذات معنى ومع ذلك كاذبة. وعلى النظرية نقد أخير وهو أنها لم تضع أساساً لتبرير ثقتنا في قضية ما. وحينئذ نعود القهقرى إلى نظريتي المطابقة والاتساق لنختار إحداهما.

خاتمة

فيما يلي عدد من المواقف والنتائج التي وصلنا إليها من بحثنا الحالي عن نظرية المعرفة أو الأبستمولوجيا.

٤٩ ـ موضوعات المعرفة:

إذا سئلنا ما هي الأشياء التي يمكننا معرفتها أو ندَّعي معرفتها كان الجواب السريع التقليدي هو أننا نعرف قضايا، أو نعرف وقائع وحقائق عن أنفسنا وعن العالم، ولا بد أن تصاغ هذه الوقائع في قضايا، مثلما نقول أعرف أن اليوم يوم الجمعة، أو أعرف أن ٢ + ٢ = ٤، أو أعرف أن نابليون هزم في موقعة وترلو عام ١٨١٥، أو أن بعدنا عن أقرب مجرة لنا يقدر بأربع ملايين سنة ضوئية، وهكذا. ويرجع الفضل الأول إلى أفلاطون في تحديد هذا الموضوع للمعرفة، وهو تحديد مقبول حتى اليوم. لكنا رأينا أن المعرفة أيضاً اكتساب مهارات يدوية أو ذهنية مثلما نقول أعرف كيف ألعب الشطرنج، أو كيف أقود السيارة، أو كيف أسبح، أو كيف أتحدث اللغة الفرنسية. ويرجع الفضل في هذا الاكتشاف الأخير إلى جلبرت رايل أحد كبار الفلاسفة الإنجليز المعاصرين.

٥٠ ـ أفلاطون وسمات المعرفة:

أ ـ ثاني مقولات أفلاطون المعرفية أن المعرفة تتضمن الصدق، فما نعرفه أو ندعي معرفته يجب أن يتوفر فيه الصدق، ولذلك فالمعرفة الكاذبة عبارة متناقضة. والصدق تصور يبدو في الظاهر أنه سهل الفهم والتحديد، ولكن كلما ازداد الفلاسفة والمناطقة في بحثه وتحديد معناه ازداد صعوبة، لدرجة أنه اصبح الآن

لغزاً عند بعض الباحثين المعاصرين. فلدينا في تاريخ الفلسفة خمس نظريات تقليدية في الصدق: نظرية المطابقة ونظرية الاتساق والنظرية البراجمانية والنظرية السمانتية Semantic theory ونظرية الإضافة غير الضرورية Redundancy theory، ولكل منها جانب وجيه لكن لم تحظ إحداها بقبول عام، بل اصبحت جميعاً مليئة بالثغرات والعيوب، ولا زال النقاد المعاصرون يجدُّون في بحث طبيعة الصدق ومعياره. وعلى أي حال لا يهدد هذا القلق البحث في المعرفة، لأننا حين نبحث في الصدق نسأل ما هذا الذي نصفه بالصدق فنعود إلى البحث في موضوعات المعرفة. لكنا نحس أنها بداية - أو نهاية - مأساوية حين نقول أن المعرفة يجب أن تكون صادقة رغم أننا لا زلنا عاجزين عن تحديد معنى الصدق في القضايا. ومع ذلك ففلاسفة المعرفة ماضون في أبحاثهم اعتقاداً منهم أن الفلسفة لا تبدأ بوضع تعريفات.

ب - ثالث مقولات أفلاطون الابستمولوجية أن موضوع المعرفة هو الشيء الثابت (ولا يتعارض هذا مع قوله أن المعرفة تتعلق أساساً بقضايا). وسوّى أفلاطون بين هذا الثابت وعالم المثل أو عالم الماهيات المستقل أو عالم المبادىء الأولي للفكر والوجود او عالم العلل الأولى، أو ما شئت من مترادفات. وقد أثر أفلاطون بهذه المقولة أيضاً في كل الفلاسفة من بعده، حتى حين رفضوا نظريته في المثل. فقد جعل أرسطو الثبات في معرفة الماهيات أو الصور المنبثة في الأشياء المحسوسة، وجعلها ديكارت في معرفة البديهيات الواضحة المتميزة، وجعلها لوك وهيوم في المعرفة الحدسية والاستنباطية، وجعلها كنط في المقولات، وهكذا نلاحظ أن الثابت هنا هو الموضوعية والصدق.

٥١ - معرفتنا للعالم الخارجي بين أفلاطون والمعاصرين:

أ - لقد تضمنت المقولة السابقة قول أفلاطون إن العالم المحسوس أو العالم الخارجي ليس موضوع معرفة وإنما موضوع ظن أو اعتقاد، والاعتقاد قد يصدق أو يكذب، بينما المعرفة لا تكذب كما سبق القول. (والاعتقاد في المصطلح المعرفي إقرار بقبول قضية ما والتحمس للدفاع عنها أو تبريرها بحيث لا تتضمن أي موضوع ديني كما هو الحال في استخدام الكلمة في اللغة العربية،

فيمكنني أن أقول مثلاً أعتقد أن السماء سوف تمطر غداً). ويرتبط بالقول أن العالم المحسوس ليس موضوع معرفة وإنما موضوع ظن أو اعتقاد قول آخر لأفلاطون أن الحواس خادعة لا تصلح أساساً للمعرفة. ولعل هذين القولين من أفلاطون أساس لقول كل الفلاسفة من بعده إن كل ما هو تجريبي حادث يمكن تصور عدم حدوثه كما يمكن تصور كذبه. وفيما يختص بإنكار أفلاطون أن يكون عالمنا موضوع معرفة فقد انقسم الفلاسفة من بعده فرقاً وأحزاباً فمنهم من اتفق معه أو اقترب منه مثل ديكارت ومدرسته القائلة أن الحواس خادعة وأن المعرفة الحسية ليست معرفة حقة، لكن غالبية الفلاسفة قدماء (أرسطو) ومحدثين ومعاصرين اختلفوا عنه.

ب - رأى أغلب الفلاسفة المحدثين والمعاصرين أن العالم الخارجي موضوع معرفة لأنهم - بادىء ذي بدء - لم يميزوا بين المعرفة والاعتقاد، فما دام الصدق المطلق بعيد المنال فأننا نقنع أن تكون لدينا تبريرات كافية نتخذها أساساً لصدق القضايا كموضوع للمعرفة، ومن ثم نعرِّف المعرفة بأنها الاعتقاد الصادق الذي يكون لدى المعتقد أسس لصدقه، وإذن فالعالم الخارجي موضوع معرفة صادقة. وإما أن يكون الصدق ضرورياً وإما أن يكون احتمالياً، ولا بأس من تقرير أن لدينا القدرة على تحصيل معرفة احتمالية عن العالم الخارجي. ولو أنكرنا هذه القدرة لكانت تعميماتنا التجريبية لغوا باطلاً مثل قولنا تناول الطعام الفاسد قاتل، ولما استطعنا قول قضايا تجريبية صادقة مثل مات غاندي مقتولاً أو انتهت الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥، ولكانت كل الاكتشافات والإنجازات العلمية عبثاً أو أوهاماً، وهو موقف غير مقبول. (جون لوك وكل الفلاسفة من بعده حتى اليوم). بل يذهب بعض الفلاسفة المعاصرين إلى القول بوجود طائفة من القضايا التجريبية الحادثة التي تكون صادقة يقيناً بحيث لا تقبل الشك أو الخداع مثل قولي: «أنا الآن جالس على مقعد وأمسك قلماً أكتب به على بعض الأوراق»، أو «أنا الآن أكتب هذه الخاتمة» (جورج مور).

جـ - نلاحظ أن تطور البحث في معرفتنا للعالم الخارجي لم يقف عند هذا الحد، بل تعداه إلى مواقف أخرى قد تلتقي مع أفلاطون في ثوب جديد. ومثل حي على هذه المواقف ما يراه كثير من الفلاسفة المعاصرين في أحكام الإدراك الحسي

التي نظن منذ الوهلة الأولى أنها مقدمات أولى وقضايا يقينية لا مجال فيها لشك ولا تقبل البرهان، ويجب أن نبدأ بها أي بحث ـ لقد جاءت تحليلات هؤلاء الفلاسفة المعاصرين برفض الأولوية واليقين في تلك الأحكام. وهناك بعض مبررات هذا الرفض:

١ ـ تعتمد أحكام الإدراك الحسي على صدق ما يقوله لنا علم وظائف الأعضاء عن كيفية حدوث الإحساس والإدراك.

٢ ـ تفترض أحكام الإدراك وجود معيار نميز بفضله الإدراك الصحيح من الخادع، ويعود بنا هذا المعيار إلى لغز تحديد الصدق كما سبق القول.

٣ ـ لاحظ بعض المعاصرين أنه لا يوجد إدراك خالص، لكن كل إدراك مشبع باهتمامات الإنسان المدرك، وتوقعاته، والأسئلة التي تشغله حين يدرك شيئاً، والفروض التي يكونها ويريد من الإدراك أن تؤكدها أو ترفضها. إن أمام أبصارنا دائماً مجالاً بصرياً واسعاً لا نهتم عادة إلا بشريحة ضئيلة منه، ننتبه إليها أو نتحيز لها أو نتوقعها أو ننتخبها. ويلزم عن ذلك أن في كل إدراك حسي نصيباً من الذاتية، وبالتالي لا يمكن وصف أحكام الإدراك الحسي بالموضوعية التامة والعمومية (كارل بوبر).

٤ ـ كل إدراك حسي يتضمن بالضرورة حكماً، مثلما أنظر إلى قلم في يدي وأقول: «هذا القلم ناعم الملمس»، والحكم إصدار قضية، والقضية تتألف من تصورات تجريبية بينها علاقات، ولا بد أن تصاغ في قالب لغوي. وهنا يكمن احتمال الخطأ والكذب، فقد أخطىء في الوصف الدقيق لما أدركه، وقد أخطىء في الصياغة اللغوية الدقيقة لما أدركه، وقد أخطىء في تطبيق التصورات التجريبية التي استخدمها للتعبير عما أدرك.

٥ ـ كل حكم إدراكي حسي حكم استبطاني، ومن ثم يخضع لكل احتمالات الخطأ التي تقال على أي تقرير استبطاني كما يتضح مما سنقوله بعد قليل.

توحي الملاحظات السابقة بأن أحكام الإدراك الحسي ليست مقدمات أولية يقينية، وإنما تعتمد على فروض ومواقف عدة تكون موضع مناقشة، بل قد تكون

هذه الأحكام خاطئة أو على الأقل تستلزم المراجعة والتصحيح. والآن أليس هذا الموقف عودة إلى عقلانية أفلاطون وديكارت وغيرهما من القائلين بخداع الحواس أو أن المعرفة الحسية ليست معرفة بالمعنى الدقيق؟.

٥٢ توفيق كثير من الفلاسفة بين الموقف الساذج والتحليلات النظرية :

الفلسفة متهمة بالبعد عن واقع الحياة اليومية فكثيراً ما يقال أن الفلسفة تبحث في أمور لا تهم الرجل العادي ومواقفه الساذجة ولا تهم عامة المثقفين، كما تبحث في موضوعات يتجاهلها العلماء، وقد نجد دعماً لهذا الاتهام حين نرى فريقاً من الفلاسفة يستخدمون لغة غريبة غير مألوفة كالحديث عن عوالم غير عالمنا أو عن المطلق أو عن العدم ونحو ذلك. لكن هذا الاتهام سوء فهم أو حكم عجول على الفلسفة، ذلك لأن الأسئلة التي يسألها الفيلسوف كثيراً ما تراود الرجل العادي لكن إنغماسه في حياته اليومية يعوقه عن الاهتمام بمزيد التفكير فيها. بل أن كثيراً مما يهتم به الفلاسفة بالغ الأهمية للعلماء مثل العلاقة بين الملاحظات والتجارب من جهة والقانون العلمي من جهة، والتحقيق التجريبي للنظرية العلمية وإمكانه ومداه، والتمييز بين الوقائع الراهنة والممكنة، وطبيعة القوانين والنظريات ومدى مطابقتها للواقع، ومناقشة الاعتقادات الراسخة لدى العلماء مثل إطراد الحوادث والحتمية والصدفة ومدى قدرتنا على التنبؤ ونحو ذلك. فالفلاسفة مهتمون دوماً بواقع الإنسان وبالعالم الذي تعيش فيه، ومناقشة مشكلات الإنسان، واتخاذ وجهات نظر ننظر منها إلى العالم. وقد حاول كثير من الفلاسفة المعاصرين صياغة نظرياتهم ومذاهبهم بلغة مألوفة لا غرابة فيها، لكن لرغبتهم في نفس الوقت بالحفاظ على الدقة والعمق في بحث مشكلاتهم نشأت الحاجة إلى ممارسة تحليلات نظرية.

وحين افتنّ كثير من الفلاسفة في منهج التحليل بعدت نظرياتهم عن الواقع المألوف لدى الرجل العادي، فأحس بعضهم بضرورة التوفيق بين اللغة العادية واللغة الفلسفية الفنية، ومعه توفيق بين مواقف الرجل العادي واستخدام القدر المقبول من التحليلات بحيث لا تبعد بنا عن الواقع الحي. ونجد أوضح مثل لهذا الموقف المعاصر فيما انتهى إليه البحث في مشكلة الإدراك الحسي. لقد تناول

جون لوك هذه المشكلة في إطار نقده للموقف الطبيعي الساذج للرجل العادي، فخرجت نظريته بعيدة عن المألوف حين رأى أننا لا ندرك الأشياء من حولنا بطريق مباشر وإنما باستدلال عن طريق سماه «الأفكار»، فنهض توماس ريد المدافع عن موقف الرجل العادي ينقد نظرية لوك ورأى أننا ندرك الأشياء بطريق مباشر معتمداً على القول أن استخدام الحواس موجّه دائماً ومباشرة إلى أشياء خارجة على الذات، كما أن استخدام الحواس يحمل معه اعتقاداً مباشراً بوجود هذه الأشياء. ثم تأتي نظرية المعطيات الحسية المعاصرة بتحليلاتها المتعمقة لتنقد النظريتين السابقتين لكنها خرجت علينا بموقف غريب وهو قولها أننا لا ندرك الأشياء مباشرة وإنما ندرك فقط معطيات حسية عن صفات هذه الأشياء فيصبح تصورنا للشيء تركيباً عقلياً من تلك المعطيات بطريقة لا شعورية. ثم يأتي ميرلو بونتي بنظريته الجديدة في الإدراك الحسي فيقترب فيها من الرجل العادي ويقول أننا لا ندرك المعطيات عن وعي وإنما ما ندركه مباشرة وعن وعي هو الجسم كله على طريقة الجشطالت. ثم تأتي مدرسة فتجنشتين لتلتقي بميرلو بونتي في قولها أنْ إدراكنا للشيء ليس به استدلال ولا جهد ولا وقت. ونتيجة لهذه التطورات في بحث مشكلة الإدراك اقتنع كثير من الفلاسفة والنقاد المعاصرين بالتوفيق بين موقف الرجل العادي وقليل من تحليلات السابقين، وهو قولهم أننا ندرك الأشياء مباشرة عن وعي كامل وإن كان هذا الإدراك يفترض استقبالنا لمعطيات حسية عن الأشياء لكن دون أن نعيها. والآن هل يتسق هذا الموقف الداعي إلى التقرب من الرجل العادي ومواقفه الساذجة مع الموقف السابق ذكره الداعي إلى أن أحكام الإدراك الحسي لا يقين فيها بل يجوز فيها الخطأ؟ نظن أن الموقفين لا يتسقان تماماً، ومن ثم يمكننا القول أن الموقف الفلسفي بوجه عام ـ في هذا السياق ـ أكثر ميلاً إلى الصراع ـ وليس التوفيق ـ بين مواقف الرجل العادي وتحليلات الفلاسفة.

٥٣ ـ طبيعة العقل الإنساني بين الإنجازات العلمية وتحليلات الفلاسفة:

أ ـ نأتي الآن إلى وجه آخر من وجوه الصراع بين الموقف الساذج للرجل العادي من جهة، وتحليلات الفلاسفة من جهة ثانية وإنجازات العلماء من جهة

ثالثة ـ ويتعلق هذا الوجه بالبحث في النفس وأحوالها بصفة عامة، وبعودة البحث في الكوجتو الديكارتي بصفة خاصة. هل يحتاج الإنسان إلى تقديم برهان على وجود ذاته؟ رأى أفلاطون وأرسطو وأوغسطين وغيرهم أن هذا السؤال ليس محتاجاً إلى إهتمام خاص فوعي الإنسان بذاته أمر مسلم به، لكن إذا كان لا بد من جواب فهو بالنفي، لكن يلقى السؤال اهتماماً خاصاً عند ديكارت ويجيب بالنفي أيضاً، حين رأى أن الإنسان يحس إحساساً مباشراً بوجود ذاته انطلاقاً من وعيه بذاته كائناً مفكراً حتى لو لم يكن له وعي بوجود جسمه أو أي شيء آخر، وتصبح هذه الواقعة نموذجاً للقضية الأولية المباشرة الصادقة مباشرة ويقيناً، إذ لا يمكن الشك فيها كما لا يمكن البرهان عليها لبساطتها، بل أن هذه الذات تتصف بالجوهرية واللامادية والخلود. لكن الفلاسفة بعد ديكارت اختلفوا عنه في كثرة من المواقف.

ب ـ وأول الفلاسفة الذين لهم موقف مختلف عن ديكارت في الكوجتو هو كنط. رأى أولاً أن الوعي بالذات غير ممكن إلا بالوعي في نفس الوقت بوجود عالم من حولي لأن وجود العالم هو الذي يمدني بمادة للتفكير، فإن شككت في كل شيء من حولي فلا أساس للوعي المباشر بالذات. رأى كنط ثانياً أن وصف الذات الجوهرية واللامادية والخلود ليس متضمناً في لحظة الكوجتو، فإن أردت الحديث عن اللامادية والخلود فأمر محير حيث لا يمكن البرهان عليه، وإنما يمكن التسليم به أو المصادرة عليه لدوافع دينية وأخلاقية، وهذا موضوع آخر. وأما جوهرية النفس فينكرها كنط لأسباب أخرى.

جـ ـ ثم يأتي تطور ثان في بحث الكوجتو أو وعي الإنسان بذاته ويزداد اهتمامه بتصور الجسم الإنساني وليس بوجود الأجسام من حولي، لنصل ألى رفض الوعي المباشر بالذات. إننا نصل إلى هذا الوعي باستدلال. لا أعي بوجود ذاتي ما لم أعِ بوجود جسمي أولاً. ولا بد أن أكابد خبرات حسية حتى أعي بوجود جسمي وأعي أنه ينتمي إليّ وحدي، ثم آخذ وقتاً آخر لأعي بهوية جسمي عبر الأوقات المختلفة حين أنظر في المرآة مثلاً أو حين أتعرف على أحكام الآخرين عليّ، ومع الوعي بهوية جسمي يأتي دور الذاكرة لأعي بوجود ذاتي متميزاً من

الآخرين والأشياء من حولي. وإذن أصل إلى وجود ذاتي باكتساب واستدلال. وبعد ذلك يمكنني الوصول إلى معرفة عن حالاتي الشعورية وما يتتابع عليّ من إحساسات وإدراكات وذكريات وشكوك واعتقادات وإرادات ونحو ذلك بطريق الاستبطان (ميرلو بونتي واير).

د ـ وحين نصل إلى منهج الاستبطان نجد عدداً من المواقف المتطورة المختلفة التي يصوغها علماء وفلاسفة. خذ واطسن من علماء النفس، لم يهتم بموضوع وعي الإنسان بذاته لكنه اهتم بطبيعة النفس كما هو معروف ورفض الاستبطان كمنهج للتعرف على حالاتنا النفسية وتحمس لمنهج السلوكية وأن معيار وجود حالات نفسية هو ظهور أثرها في سلوك خارجي في البيئة أو سلوك داخلي يتمثل في تغيرات فسيولوجية في الجهاز العصبي المركزي بوجه عام أو في المخ. لكن قدمت اعتراضات على هذه النظرية فقد أتذكر حادثة ولا يظهر عليّ سلوك خارجي معين، وقد أغضب أو أخاف ولا أعبر عن خوفي أو غضبي في سلوك ظاهر، وقد أرى وردة جميلة وأعجب بجمالها في صمت. أضف إلى ذلك أن بالإمكان وصف حالاتنا النفسية دون أن أعرف شيئاً عما يدور في المخ من تغيرات، ويدل ذلك على بطلان التكافؤ بين وجود الحالة النفسية وحدوث تغيرات فسيولوجية. ومن الفلاسفة المعاصرين من دعا إلى سلوكية فلسفية وأبرزهم فتجنشتين وأتباعه. لم يقل بصراحة ووضوح برد العقل وحالاته إلى مجرد تغيرات فسيولوجية لكنه يؤكد أن كل معيارنا للحكم على هذه الحالات هو معيار السلوك الخارجي في البيئة حتى حين أستخدم اللغة وأقول أني أحس الألم أو أتذكر حادثة، والقول نوع من السلوك. ولقد أقام هذا الموقف على أساس موقف آخر يسميه «استحالة اللغة الخاصة» واللغة الخاصة هنا هي الاستبطان والاستبطان مستحيل عند فنجنشتين لأن الأصل في اللغة أن أعبر بها عن معان لها عمومية الدلالة لكن الحديث الاستبطاني حديث نفس إلى ذاتها ولا يوجد رقيب موضوعي على صحة استخدام الكلمات فقد أخطىء في الوصف أو في التعبير. ولئن قيل إن معيار الدقة يعود إلى الذاكرة، أي أعطي لحالة ما إسماً سبق أن أعطيته لحالة مماثلة، فإنه يجب أن يكون لديّ معيار آخر لتمييز التذكر الصحيح من الخادع، ولا وجود لهذا المعيار. وقد تعرضت هذه

النظرية السلوكية لانتقادات أهمها أن صاحب النظرية يطلب الموضوعية المستحيلة، وأن غموض دلالة بعض الكلمات لا يعني رفضها، وأن الشك في الذاكرة مرفوض فالأصل أن أثق بها وإلا لن أتعلم شيئاً عن نفسي أو عن العالم. وعدنا من جديد إلى احترام لغة الاستبطان. وهنا يؤكد بعض النقاد المعاصرين أنهم على الرغم من قبول الاستبطان منهجاً فإنهم يرفضون أن تكون أحكام الاستبطان أولية صادقة دائماً يقينية بعيدة عن الشك والاحتمال. وإنما رأوا أنها يجري عليها الشك أو الكذب وأنها تحتمل التصحيح ذلك لأن الاستبطان الصادق أمر بالغ الصعوبة، ويحتاج لجهد نفس شاق وتمرس وتدريب واكتساب وانتباه حاد وتذكر جاد فإن توفرت هذه الشروط فقد تصدق أحكامه لكنها لن تكون قضايا أولية مطلقة.

هـ ـ ولقد نال البحث في طبيعة الحالات النفسية تطوراً آخر بفضل علماء غير علماء النفس هم علماء السيبرنطيقا وهم المهتمون بمجموعة من الدراسات في إطار الهندسة الإلكترونية والمنطق وعلم وظائف الأعضاء، وكان اختراع الحاسبات الإلكترونية هو الثمرة التطبيقية لهذا العلم. وقد توصل هؤلاء العلماء إلى أن الحاسب الإلكتروني نموذج للمخ الإنساني يؤدي وظائف المخ بطريقة آلية بحتة مثل النجاح في التكيف مع البيئة والتذكر والاستدلال وحل المشكلات المعقدة وكأنه إنسان آلي. ومن ثم يمكنه التفكير إذا حددنا التفكير بأداء أعمال بالغة التعقيد تشبه سلوك الإنسان الطبيعي. ولقد شاعت وانتشرت صناعة الحاسبات الإلكترونية البسيطة والمعقدة والمتطورة بحيث تداولها الأطفال واستخدمت في كافة مؤسسات الدول جميعاً. لكن لاقت هذه الحركة انتقادات من عدة جهات فرأى بعض علماء فسيولوجيا الأعصاب أن وظائف اللحاء المخي في الإنسان أكثر تعقيداً مما يؤديه الحاسب المتطور، بل تصدر الخبرات الشعورية عن بعض الوظائف التي يؤديها المخ الإنساني ولا زلنا نجهل الظروف العصبية اللازمة لحدوث خبرات شاعرة، وأمام جهلنا بكل وظائف المخ الإنساني فلا معنى لتشبيه الحاسب به. أضف إلى ذلك أن وحدات الذكريات في الحاسب محصورة في مكان معين من الجهاز بينما ليس للتذكر في الإنسان مكان محدد من المخ وإنما هو عملية جشطالتية دينامية معقدة، ولا ننسى أن هناك عوامل تشكل تركيب المخ

الإنساني من وراثه وتطور وهما مفقودان في نماذج الحاسبات. ومن جهة أخرى يتوجه بعض الفلاسفة باعتراضات على تشبيه الحاسبات بالمخ الإنساني يمكن تلخيصها في ثلاثة: الحياة، والوعي، والتفرد في الإنسان، ولا وجود لها في الحاسبات: كان يمكن أن نصف الحاسب بالحياة لو أنه يصنع من مواد بروتينية لكن الحاسب لازال يصنع من أنابيب مفرغة وتوصيلات كهربية، ويتمثل الوعي في الحديث عن الإرادة والشكوك والعقائد والآمال، ولا معنى لوصف الحاسبات بهذه المناشط. وأخيراً لا توجد هوية مطلقة بين فردين من أفراد الناس فلكل منهما طريقته المتفردة في السلوك والتعبير والاستجابة للبيئة، لكن يمكنك صناعة ما شئت من أعداد ونماذج من الحاسبات تماماً كما يمكنك طبع ملايين النسخ من كتاب واحد.

و ـ وإن من يتتبع جهود علماء الحاسبات الإلكترونية منذ عام ١٩٨١ ليلاحظ مزيداً من تطور في البحث وفي صناعة حاسبات أكثر تطوراً مما وصلوا إليه في الماضي ويضعون لهذه المرحلة من التطور نشأة ما يسمونه «العلم الإدراكي» Cognitive Science . أعلن هؤلاء العلماء أنهم تمكنوا من صنع حاسبات تعبر عن التعقيدات المختلفة في المخ الإنساني تعبيرات كيفية ولم تعد تعبر فقط عن التعقيدات الآلية الكمية ـ لم يعد يقتصر هذا النوع الجديد من الحاسبات على أن يقدم لنا أجوبة الأسئلة في إطار برمجة معينة وإنما أصبح قادراً على تقديم استجابات جديدة مثلما يفعل الإنسان من «فهم» أو «شرح» أو «تفسير»، وذلك معنى التعبيرات الكيفية، ومن ثم فالقصد بالعلم الإدراكي أن الحاسب الجديد يمكنه فهم ما يصدر عنه من عبارات لغوية وشرحها وتفسيرها. وقد تحمس بعض النقاد الأمريكيين للاهتمام بهذا الكشف قائلين أنه إذا نجح هؤلاء العلماء في مشروعهم فقد نستغني عن مناهج الاستبطان بل نستغني عن الحديث عن العمليات العقلية من اعتقاد وشك وأمل ورغبة. لكن يوجد في نفس الوقت رد فعل على العلم الإدراكي من نقاد آخرين يقولون أن الجهود المبذولة في ميدان العقل الصناعي» artificial intelligence لا تفيد على الإطلاق في حل مشكلات علم النفس الفلسفي. ويعودون إلى ضرورة البحث في العمليات العقلية في إطار يقترب من

موقف الرجل العادي وقليل من التحليل ـ لدينا استعداد طبيعي لتكوين اعتقادات وهو استعداد غير مشعور به وحين يتسق اعتقاد ما مع النظريات العلمية يصبح معرفة، ويتناولون العمليات العقلية الأخرى تناولاً مماثلاً.

ز ـ يمكننا تلخيص المواقف السابقة حول طبيعة العقل الإنساني فيما يلي:

١ ـ فيما يخص وعي الإنسان بذاته لا زلنا الآن نقول أن هذا الوعي يقين لا شك فيه. لكنه لم يعد وعياً مباشراً وإنما نصل إليه باستدلال وأول خطوات هذا الاستدلال أن أعي بوجود جسمي أولاً ثم تلي ذلك خطوات أخرى مثل الوعي بهوية جسمي عبر مختلف اللحظات ومثل الاعتماد على الذاكرة في تدعيم هذه الهوية.

٢ ـ وفيما يخص وعي الإنسان بحالاته الشعورية لدينا ثلاثة مواقف: الاستبطان والسلوكية وتطورات علم الحاسبات الإلكترونية: لكل من هذه المواقف أنصار وخصوم، لكن يزداد أنصار الاستبطان. خاصة من أولئك النقاد الذين يجدون ثغرات في مختلف نماذج السلوكية وثغرات أخرى في إنجازات الحاسب المتطور الذي لا زال فاقداً للحياة وللوعي وللشخصية الإنسانية المتفردة. ومن جهة أخرى يعلن أنصار الاستبطان من المعاصرين أن تقارير الاستبطان ليست مقدمات أولية مطلقة لها اليقين وإنما صدقها أمر صعب للغاية فقد تخطىء وقد تصيب كما تحتاج لجهد شاق وانتباه جاد، كما سبق القول.

٥٤ ـ المبادىء الأولى للمعرفة:

توجد مقابلة تقليدية ـ في مجال المعرفة ـ بين الحدس والبرهان، فالمعرفة البرهانية أو الاستدلالية هي الوصول إلى نتيجة صادقة تلزم عن سلسلة من مقدمات صادقة أيضاً، والصدق هنا إما أن يكون ضرورياً يقينياً أو أن يكون حادثاً احتمالياً. أما المعرفة الحدسية فلعل أهم سمتين توضحانها هما المباشرة واليقين: نسمي قضية ما حدسية إذا كانت موضوع إدراك عقلي مباشر ولا تعتمد على مقدمات سابقة عليها، وتسمى حينئذ قضية أولية. كما نسمي قضية ما حدسية إذا كانت صادقة يقيناً لا تحتمل الشك ولا تقبل البرهان ولا تحتاج لمراجعة أو تصحيح. ولقد كانت هذه

المقابلة بين الحدس والبرهان موضع التسليم من كل الفلاسفة القدماء (ما عدا قدامى الشكاك) وأغلب الفلاسفة المحدثين. أما الفلاسفة المعاصرون بالإجمال فقد أثاروا شكوكهم في هذه المقابلة. وقد وجدنا ـ فيما سبق من صفحات ـ أن أحكام الاستبطان وأحكام الإدراك الحسي ـ التي يعتبرها الرجل العادي يقيناً لا موضع فيه لشك أو تصحيح ـ لم تعد لها صفة الحدسية بالمعنيين السابقين. والآن هل يمكننا السؤال عن وجود قضايا حدسية في مجال الرياضيات البحتة والمنطق؟ من الواضح أن المبرهنات الرياضية ليست حدسية وإنما برهانية، لكن تعتمد هذه المبرهنات على مجموعة من قضايا أساسية هي قواعد الاستدلال. ومن أمثلة هذه القواعد عند إقليدس الهندسي «افرض أنه لا يمكن أن تصدق النتيجتان أ و ب معاً فإذا كانت أ كاذبة كانت ب صادقة لكن ب كاذبة إذن أ صادقة «و» لا يمكن أن تكون القضايا أ و ب و جـ كلها كاذبة لكن ب تتضمن س الكاذبة و جـ تتضمن ص الكاذبة، نستنتج أن أ صادقة» (الرموز هنا متغيرات لقضايا). واضح أن هذه القواعد قواعد منطقية أولية حدسية. فإذا انتقلنا إلى قواعد المنطق الاستنباطي فهي كثيرة نذكر منها: «إذا كان أ يتضمن ب و ب يتضمن جـ فإن أ يتضمن جـ» (الرموز هنا متغيرات لقضايا)، و«إذا كان كل أفراد أ أفراداً في ب وكل أفراد ب أفراداً في جـ فإن كل أفراد أ أفراد في جـ» (الرموز هنا متغيرات لأصناف) و «إذا كان كل أ هو ب فإن بعض أ هو ب وبعض ب هو أ» (الرموز هنا متغيرات لحدود). تلك بعض قواعد المنطق التي نتخذها مقدمات أولية حدسية كما تعتمد عليها أي عملية استنباطية. ويقول أرسطو أننا ندرك صدقها بحدس. رأى أرسطو أيضاً أن هذه القواعد تعتمد في نهاية التحليل على ما سماه «قوانين الفكر الثلاثة» واعتبرها بدايات مطلقة لأي برهان، لكنها هي ذاتها لا تقبل البرهان. وإن كان أرسطو يوضحها تارة ببرهان الخلف أي أن من ينكرها يستخدمها في إنكاره من حيث لا يشعر، ويوضحها تارة أخرى بقوله أنها في الأساس قوانين أنطولوجية وقصد بذلك أن نظرتنا إلى الوجود ككل لن تكون مقبولة لدى العقل دون اتساقها مع هذه القوانين. ومن ثم دافعنا عن القول أن قوانين الفكر الثلاثة ومن ورائها قواعد المنطق قضايا حدسية بالمعنى الدقيق. وقد لاحظنا أن هنالك موقفين على الأقل يعارضان أرسطو في هذا السياق،

وهما موقف هيجل الذي يقول فيه أن التناقض وليس عدم التناقض هو مبدأ الفكر، وموقف بعض المناطقة المعاصرين الذين يرفضون تفسير صدق قضايا الرياضيات البحتة وقواعد المنطق بالحدس وإنما يفسرونه بالمواضعة اللغوية. أما عن هيجل فقد لاحظنا أولاً أنه لا يجعل المنطق علماً مستقلاً بذاته مثلما فعل أرسطو وإنما يجعله هو والميتافيزيقا علماً واحداً فأرسطو وهيجل يتصوران المنطق تصوراً مختلفاً، ولاحظنا ثانياً أن هيجل لا يرفض مبدأ عدم التناقض الأرسطي حين يعرض أي نظرية من نظرياته، ولاحظنا أخيراً أن الخلاف الرئيسي بين أرسطو وهيجل خلاف على الرؤية الميتافيزيقية للوجود وليس خلافاً على مبادىء الفكر الخالص. أما عن نظرية المواضعة اللغوية في تفسير قضايا الرياضيات وقواعد المنطق فلها صياغات مختلفة عند مختلف المناطقة لعل صياغة فتجنشتين هي أكثرها أهمية. يقول فتجنشتين إن هذه القضايا جزء من لغتنا الرمزية بمعنى أننا إذ أخذنا إحدى هذه القواعد مثل «إذا كان ق أو ل ولاق إذن ل» فهي صادقة مهما عوضنا عن قيم المتغيرات، وإن هذه القواعد صادقة بفضل التعريفات التي نعطيها للثوابت. نلاحظ أن هذا الموقف يفترض صدق قواعد المنطق ولا يفسره، وأن تعريفات الثوابت يعتمد على قوانين الفكر الأساسية التي لم تعط النظرية لها تفسيراً. أضف إلى ذلك أن النظرية تعتبر قواعد المنطق وقوانين الفكر قضايا تحليلية مع أنها ليست كذلك.

٥٥ ـ موضوعية المعرفة بين أنصارها وخصومها:

أ ـ قصدنا من بعض ما قلناه في أول الخاتمة إلى إعطاء الفضل الكبير لأفلاطون كرائد وإمام في البحث في موضوع المعرفة ومدى تأثيره في كل الفلاسفة من بعده. والآن نقول أن مواقفه كانت رد فعل وهجوماً على حركة مثيرة هي حركة السوفسطائيين الذين بدأوا موجة استمرت في العالم القديم وحده ستة قرون، وكان لها أنصار في العصرين الوسيط والحديث حيث بلغت قمتها عند دايفيد هيوم. وتتلخص موجة الشك كما بدأها السوفسطائيون في القول باستحالة المعرفة الموضوعية وأن كل معرفتنا ذاتية نسبية متغيرة دوماً (بروتاجوراس)، بل أن وجود العالم ذاته مفتقر إلى دليل (جورجياس). وقد نهض أفلاطون وأرسطو وأبيقور

وزينون الرواقي يهاجمون هذه الموجة، كما أن تاريخ الفلسفة كله يشهد بجهود الفلاسفة للرد على الشكاك ومواجهة دعواهم أو البحث عن مخرج للتهرب من مواقفهم. ونريد أن نسأل الآن عما إذا كان الفلاسفة المعاصرون بالإجمال أنصار شك أم أنصار موضوعية؟ لعل الإجابة الأقرب إلى الواقع أن نقول أن الفلاسفة المعاصرين بالإجمال أنصار موضوعية المعرفة، لكن دفعهم الشكاك إلى تغلغل روح النقد في نفوسهم، وممارسة المناهج التحليلية المتعمقة، والإقلال من الشحطات والتأملات. ويمكننا توضيح هذه الإجابة وتفصيلها فيما يلي:

ب ـ ينتصر أنصار الشك حين يعترف أنصار الموضوعية باستحالة البرهان على وجود العالم الخارجي الفيزيائي (ونحن نتحدث هنا عن أنصار الشك المطلق وليس الشك المعتدل). فلقد رأى الشكاك أن معرفتنا تبدأ من الإدراك الحسي ولا تتجاوزه، لكن الأحكام التي نصدرها نتيجة استخدام الحواس نسبية لا موضوعية فيها، كما أنه لا يوجد أساس للحديث عن مطابقة بين ما تزعم وجوده وهذا الإدراك، ومن ثم لا يمكنك البرهان على وجود أشياء خارجة عني باستنباط أو باستقراء فلا يمكنك الانتقال من انطباعات حسية في الذهن إلى موجودات خارج الذهن، أو من إحساسات إلى موجودات خارج الإحساسات، هذه حجة مستحيلة المواجهة لكن لا يمكن الصبر عليها ولا الوقوف عندها، وحينئذ يجب التهرب منها وتجنبها، فلجأ بعض المحدثين والمعاصرين إلى الإدراك العام أو موقف الرجل العادي مدعماً بتبريرات تبدو مقنعة: مثل القول أن استخدام الحواس موجه دائماً إلى موضوعات خارجة على الذات (ريد)، أو أن فعل الإدراك يجاوز ذاته ويتخطاه إلى ما ليس شعوراً ـ إلى عالم خارجي (ميرلو بونتي)، أو أن هناك من القضايا ما نعتقد بصدقها لكن لا نستطيع البرهان عليها وعجزنا عن البرهان عليها لا يشككني فيها إذ لا استطيع أن أبرهن لك مثلاً على أني الآن امسك قلماً وأكتب به ومع ذلك لا أشك في الواقعة (جورج مور)، أو هل هنالك أقوى للدلالة على الواقع الحي الخارج عني من توفر المأكولات وتناولها وما يصدر عنها من امتلاء البطن والإحساس بالشبع؟ ألم يستخدم الشكاك اللغة؟ لكن اللغة في أساسها وصفية وتصف عالماً خارجياً عني كما أصف بها عالمي (كارل بوبر) إذن يوجد عالم خارجي.

جـ ـ على الرغم من لجوء كثير من الفلاسفة المعاصرين إلى موقف الرجل العادي يرتمون في أحضانه لتجنب الشك المطلق فلم يريدوا أن يكونوا سذجاً مثل ذلك الرجل وإنما اصطنعوا التحليلات العميقة الجديرة بالفلاسفة فرفضوا الاعتقاد بوجود مقدمات أولية مطلقة للمعرفة في بعض المجالات مثل أحكام الإدراك الحسي وأحكام الاستبطان. نعم نبدأ بالإدراك في كل محاولة للمعرفة لكن لا يقين في أحكام هذا الإدراك لأنها تفترض مقدمات أخرى، وقد أشرنا إليها فيما سبق (٥١ جـ)، يمكن لهذه الأحكام أن تصدق وأن تكذب كما تخضع للتصحيح والتعديل ونحو ذلك. وكذلك الأمر في معرفتي عن ذاتي، فلم يعد الكوجتو أو وعيي بذاتي مقدمة أولى مطلقة وإنما أصبح على أيدي المعاصرين أمر استدلال، كما أن وصفي الاستبطاني لنفسي ليس حقيقة أولية مطلقة وإنما يحتمل الصدق والكذب ويحتاج لجهد شاق كي أصفه وصفاً صادقاً كما سبق القول. وفي كل الحالات ليست معرفتي لنفسي أو للعالم مستحيلة وإنما ممكنة بل تصبح لهذه الأحكام نصيب من الموضوعية بعد حبكها وتصحيحها.

د ـ ولئن أصاب التردد الفلاسفة المعاصرين في اعتبار أحكام الإدراك الحسي وأحكام الاستبطان نقط بدايات مطلقة ومقدمات أولية نتيجة عمق تحليل هذه الأحكام فقد انتصر أنصار الموضوعية على الشكاك نصراً مبيناً حين يذهب أغلب الفلاسفة ـ إن لم ينعقد إجماعهم ـ على وجود مقدمات أولية مطلقة الصدق ويقينية في مجالين آخرين هما القضايا الأساسية في الرياضيات البحتة وقواعد المنطق الاستنباطي، بل تعتمد هذه القضايا والقواعد على تصور الإتساق وهو نقطة بدء مطلقة، لا مجال فيها لشك ولا تتطلب برهاناً، ويتمثل الاتساق فيما يسمى «قوانين الفكر» وفي مقدمتها قانون عدم التناقض.

هـ ـ لئن تأثر أنصار الموضوعية بالشكاك في ممارستهم التحليلات الدقيقة العميقة التي أدت إلى اعتبار تصور الصدق لغزاً لا يمكن تحديده أو بيان طبيعته ومعياره، فقد توصل أنصار الموضوعية من محدثين ومعاصرين إلى موقف وسط بين يقين الاستنباط والشك في وجود العالم (وهو تصور المعرفة الموضوعية الضرورية)، وتتمثل هذه المعرفة الاحتمالية في معرفتنا العلمية، ولو أنكرنا هذه

المعرفة لأنكرنا إنجازات العلماء ورفضنا القوانين العلمية، وهو موقف لا يسمح به أحد.

و ـ لقد دعا أنصار الشك إلى رفض البحث الميتافيزيقي في طبيعة الأشياء وحقائقها، والحديث عن أكوان معقولة خفية عن عالمنا المحسوس، لكن نجد أكثر الفلاسفة قديماً وحديثاً منغمسين في البحث الميتافيزيقي عن طبيعة الأشياء وعن عوالم معقولة وقليل منهم هم الرافضون. فإذا ألقينا نظرة على الفلاسفة المعاصرين بالإجمال وجدناهم زاهدين في البحث الميتافيزيقي وإن لم يعرضوا عنه ـ لقد كفوا عن التأمل في عوالم أخرى لكنهم أصروا على البحث الميتافيزيقي في الإنسان مثل الخوض في طبيعة العقل والشعور ومشكلة الحرية ومشكلة القيم الأخلاقية والفعل الأخلاقي وتصورنا للأشياء من حولنا، بل نجد في أيامنا هذه عدداً من المفكرين يؤلفون كتباً في تحليل عقائدنا الدينية. وأخيراً أليس البحث الابستمولوجي فرعاً من الميتافيزيقا من حيث أنه بحث في المبادىء الأولى للفكر والمعرفة؟.

ليست الفلسفة بعيدة عن الواقع لكنها لا تقبل مواقف الرجل العادي الساذجة كما أنها لم تعد تقبل على التحليلات النظرية المسرفة ـ اصبحت الفلسفة المعاصرة بالإجمال مدافعة عن موقف الرجل العادي مع قدر مقبول من التحليل ومدافعة عن البحث الميتافيزيقي الحذر.

تـذييـل

نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام

١ ـ مقدمة :

أ ـ يحسن بنا أن نميز منذ البدء بين المعرفة كتصور فلسفي أو مشكلة فلسفية والمعرفة كفرع مستقل عن باقي العلوم الفلسفية من أنطولوجيا (مبحث الوجود) وفلسفة العلوم إلى فلسفة الجمال والأخلاق والسياسة وغيرها. أما المعرفة كمشكلة فلسفية فقد كانت موضع اهتمام كل الفلاسفة، ومعروف أن أفلاطون اهتم بتعريف المعرفة وبيان سماتها الأساسية وبيان موضوعاتها، ومن وراء أفلاطون أرسطو وفلاسفة العصور الوسطى المسيحية ومفكرو الإسلام، وإن لم يدركوا أن المعرفة يمكن أن تؤلف فرعاً مستقلاً من العلوم الفلسفية. لقد بحث هؤلاء القدماء جميعاً في المعرفة تحت موضوع زاد اهتمامهم به وهو موضوع النفس والعقل. أما نظرية المعرفة كفرع مستقل متميز فقد بدأ إقامتها بشكل واضح في العصر الحديث منذ ديكارت ولوك ومن ورائهما أغلب الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، وإن كانت كلمة «أبستمولوجيا» (نظرية المعرفة) لم تستخدم إلا حديثاً إذ يقال إن فرييه Ferrier في القرن التاسع عشر هو أول من استخدمها، ثم شاعت من بعده وذاعت. نلاحظ أن المقطع الأول من هذه الكلمة الأجنبية مشتق من الكلمة اليونانية التي تعني نظرية العلم أو نظرية المعرفة. والآن نريد أن نتساءل ما إذا كان للمفكرين الإسلاميين نظريات في المعرفة. ويحسن أولاً أن نشير في عجالة إلى ماذا يعني البحث في المعرفة؟ تتناول المعرفة طائفة من الأسئلة والمشكلات نذكر منها ما يلي :

هل من شك في إمكان الوصول إلى معرفة موضوعية يقينية عن الإنسان والعالم أم أن الشك المطلق في تلك المعرفة أمر مرفوض؟ وإن كان هذا الشك مرفوضاً فما حجج الفلاسفة للرد على الشكاك؟ وهل يمكن اتخاذ الشك المؤقت المنهجي سبيلاً للوصول إلى اليقين أم أن ذلك مرفوض أيضاً؟ وما تعريف المعرفة؟ وموضوعاتها؟ وهل من معيار نميز به المعرفة مما ليس معرفة كالوهم والظن والاعتقاد؟ وما أنواع المعرفة ومصادرها؟ ولا بد أن يلعب الإدراك الحسي دوراً أساسياً كمصدر للمعرفة فما مراحله وعناصره وموضوعاته وما إذا كان يحقق يقيناً؟ وكيف نصل إلى المعاني العامة (أو الكليات) هل بفطرة أم بتجريد أم بإشراق؟ وهل توجد لدينا مبادىء أولى أو مسلمات نبدأ منها كل معرفتنا أم لا توجد أي مسلمات وإنما كل معرفتنا استدلال وبرهان؟ تلك بعض نماذج الأسئلة التي إن تناولها فيلسوف كانت له نظرية في المعرفة. موضوع هذا الفصل هو البحث فيما إذا كان للمفكرين الإسلاميين نظريات في المعرفة حسب التحديدات السابقة.

ب ـ إما أن نجيب على السؤال السابق بتناول كل من كبار المتكلمين والفلاسفة والصوفية وعرض نظريته في المعرفة، وإما أن نعرض لهذه النظريات في صورة مسائل ومشكلات معرفية ونوجز موقف من تناولها بالبحث والمناقشة. واضح أن الطريقة الأولى سوف تحيل البحث مجرد سرد تاريخي فضلاً عن وقوعنا في تكرار لا يمكن تجنبه، فقد يتفق أكثر من مفكر في موقف واحد بعينه، أضف إلى ذلك أن من الصعب انتخاب مفكر واحد نتخذه ممثلاً لحركة الاعتزال أو للأشاعرة أم لكل فلاسفة الإسلام أو صوفيتهم. ولذلك يحسن اتباع المنهج الثاني في البحث وهو إلقاء ضوء على نظريات المعرفة عند الإسلاميين بطرح عدد من الأسئلة والموضوعات من صميم مبحث المعرفة وإيجاز موقف أبرز من تناولوها، ثم التعقيب على هذه المواقف بمقارنتها بمواقف الفلاسفة الآخرين القدماء أو محدثين، بقصد توضيحها وليس بقصد الحكم عليها، إذ يجب أن نحكم على الإسلاميين الأوائل في إطار البيئة التي عاشوها.

جـ ـ ويلاحظ الباحث في فكر الإسلاميين أن من لهم نظرية في المعرفة متكاملة أو شبه متكاملة هم الفلاسفة دون غيرهم من المتكلمين والصوفية. ولم

نجد فيلسوفاً واحداً نعتبره ممثلاً لكل فلاسفة الإسلام، لكن يمكن القول أن ابن سينا وابن رشد يمثلان اتجاهين متميزين في المعرفة، وسوف نوجز نظرية كل منهما. لكن بالإضافة إلى ذلك يلاحظ الباحث أنه توجد بعض مسائل متفرقة تدخل في صميم نظرية المعرفة تناولها بالبحث معتزلة وأشاعرة وصوفية مثل مسألة الصراع بين الشك واليقين، وتعريف المعرفة، وأنواعها، ودرجاتها، ومبدأ العلية بين الضرورة والحدوث ونحو ذلك وسوف نبدأ بهذه المسائل المتفرقات أولاً.

٢ ـ الشك واليقين:

أ ـ موضوع الشك من أوائل الموضوعات التي يتناولها أغلب فلاسفة المعرفة، والشك إما أن يكون هدفاً في ذاته أو أن يكون وسيلة لتمحيص الآراء والمعتقدات وتكون غايته الوصول إلى اليقين. والشك الذي يكون هدفاً في ذاته نوعان إما مطلق أو معتدل. والشك المعتدل هو القول إن المعرفة الموضوعية اليقينية عن طبيعة الأشياء مستحيلة، وأن المعرفة الممكنة للإنسان هي التي نصل إليها بالإدراك الحسي، ولا يؤدي هذا الإدراك إلا إلى معرفة ظنية أو احتمالية، وأن نسلم بوجود الأشياء الخارجية من حيث هي ظواهر لا نعرف حقيقتها وماهيتها. أما الشك المطلق فيضيف إلى النقط السابقة نقطاً أخرى مثل القول أن ليس لدينا أساس لتقرير وجود أشياء خارجة على تلك الإدراكات الحسية وتطابقها، بل ليس في قدرتنا الوصول إلى معيار نميز به الإدراك الصحيح من الخادع. والآن يجب على فيلسوف المعرفة أو الفيلسوف الذي له نظرية في المعرفة أن يتخذ موقفاً من الشكاك. فهل بحث مفكرو الإسلام الأوائل في موضوع الشك؟ الجواب بالإيجاب، ونجد نموذجين مختلفين للشك الذي يكون وسيلة لتحقيق يقين المعرفة أو ما يسمى الشك المنهجي، أحدهما عند المعتزلة وعند أبي هذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ) وإبراهيم النظام (ت ٢٣١ هـ) بوجه خاص، والآخر عند الأشعري الصوفي أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) وسوف نلاحظ أن دوافع الشك وأهدافه مختلفة عند الفريقين.

ب ـ الشك المنهجي عند العلاف والنظام.

نشأ علم الكلام ـ كما هو معروف ـ عن ظروف معينة في البيئة الإسلامية وهو

وليد مشكلات إسلامية خالصة مثل الدفاع عن الإسلام والبحث في أصول الدين بأدلة عقلية والرد على الفرق التي كانت تخالف الإسلام وتهاجمه[1]. ومن بين المقولات الأساسية للمعتزلة التكليف وهو مسؤولية الإنسان عن أفعاله، والتكاليف شرعية وخلقية، فيجب على الإنسان طاعة أوامر الله واجتناب لواهيه كما جاء في الشريعة، كما رأى المعتزلة أيضاً رأياً في الواجبات الخلقية وهو أن الله أمر بالصدق مثلاً لأنه حسن في ذاته ونهى عن الكذب لأنه قبيح، وليس القول إن الصدق خير لأن الله أمر به. وهذا الموقف نابع من أصل العدل - أحد الأصول الخمسة عند المعتزلة. وما دام الإنسان مسؤولاً فقد وهبه الله العقل وأقدره على الاختيار بين الخير والشر، وبالتالي فالإنسان حر مختار فيما هو مكلف به ومسؤول عنه يوم القيامة. يمكننا من هذه المقدمات فهم قول العلاف إن أول ما يجب على الإنسان من حيث هو مكلف تمحيص ما يعتقد وتمييز الظن من الحق وذلك بأعمال العقل ويقظة الفكر. ويحذر العلاف من الإيمان لمجرد التقليد، والتقليد مكروه بنص الآية الكريمة: **﴿ بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا ﴾**. وتمحيص الآراء والمعتقدات ليس إثماً وإنما يصبح إثماً لو ظل الإنسان على حال الشك. يجب على كل فرد الشك في معتقداته حتى يصل بعقله إلى العلم الذي عنده تسكن النفس، ولم يكن يقين قط إلا وسبقه شك. حال الإنسان في سلوكه واعتقاده كحال المسافر عليه أن يسأل ويبحث قبل أن يقدم على السفر حتى لا يضل أو يطرق طريقاً فيه هلاكه. وإن ما يعوق هذه الحالة من الشك - غير مجرد التقليد - السهو والوهم والدعة وتدخل جميعاً في باب الكسل العقلي. وفي القرآن ما يدعم اليقين في وجود الله بعد مرحلة شك وهي حال سيدنا إبراهيم عليه السلام حين يقول الله فيه: **﴿ وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ﴾** (البقرة ٢٦٠)، وكذلك قوله تعالى: **﴿ وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماء والأرض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين . . . إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين ﴾** (الأنعام ٧٦ - ٧٠). ويعتبر العلاف هذا اليقين والوصول إلى

(١) أحمد صبحي: في علم الكلام جـ ١ ص ١٦ - ١٨.

الله بعد حال شك من كمال العقل، بل يستشهد بواقعة وجود ملحدين في كل عصر ليقول إن معرفة الله ليست فطرية في العقل وإنما نصل إليه بالنظر والبرهان[٢] ولقد ذهب النظام إلى مثل ما قاله العلاف إذ دعا إلى الشك فيما سبق لنا من اعتقادات وتمحيصها واستبقاء ما يأمر به العقل ورفض ما سواه، وكان يقول: «لم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما شك»، . وجعل النظام العقل ـ كسائر أعلام المعتزلة ـ أصلاً من أصول الدين إلى جانب الإيمان وربما يتقدمه إن عارض ظاهر النص العقل، كما شك في بعض الأحاديث النبوية وطعن في بعض رواته مثل أبي هريرة وابن مسعود أي كان يزن أحاديث الرسول بميزان العقل ليقبلها أو يرفضها كما أنكر بعض العقائد التي لا يقبلها عقل مثل الطيرة وأثر الجن على الإنسان[٣]. خلاصة ما سبق أن مفهوم الشك المنهجي عند المعتزلة رفض الإيمان بالله لمجرد تقليد الناس ومحاكاتهم في فكرهم وسلوكهم ورفض «للكسل العقلي والسهو والدعة. يجب أن يقوم الاعتقاد نتيجة روية وتفكير وتمحيص للآراء وتثبت لما نقول ونسلك ويجب أن نقبل من العقائد ما يقبله العقل ونطرح جانباً ما لا يتفق وأحكامه. وذلك أول الطريق إلى اليقين في معرفة الله وتوحيده.

جـ ـ يمكننا التعقيب على الشك المنهجي عند المعتزلة بنقطتين. الأولى أنهم لم يتناولوا الشك المطلق أو الشك المعتدل الذي كان شائعاً عند بعض فلاسفة الإغريق، لكن يتضمن موقف المعتزلة أنهم يرفضون ذلك النوع من الشك المقيم على أساس احتكامهم إلى أحكام العقل وأن العقل قادر على التمييز بين الصدق والكذب، ويأخذون هذه الأحكام على أنها مسلمات أولى. ولو قد شكوا فيها لما وجدوا أساساً متيناً لأصولهم الخمسة. لكن هيا نسأل: هل الأحكام العقلية المعتزلية مسلمات حقاً؟ ونجد جواباً على هذا السؤال عند بعض الفلاسفة والمتكلمين يعارضون به المعتزلة. لقد رفض ابن سينا والغزالي مثلاً قول المعتزلة

(٢) المرجع السابق جـ ١، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥ وأيضاً القاضي عبد الجبار المغني جـ ١٢ ص ٢٣٧، ٢٤٧، ٢٥٩.

(٣) أحمد صبحي في علم الكلام جـ ١ ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

أن الله أمرنا بالصدق والعدل ونحوها ونهانا عن الكذب والظلم لأن العقل يأمر بها وليس العكس. فقد وضع ابن سينا هذه الأحكام الأخلاقية تحت نوع من المقدمات غير اليقينية سماها الذائعات» وسماها الغزالي «المشهورات» والمعنى واحد. الذائعات مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها إما شهادة الكل مثل العدل جميل وإما شهادة الأكثر وإما شهادة العلماء أو شهادة الأفضل منهم فيما لا يخالف الجمهور، وليست الذائعات من جهة ما هي مما يقع التصديق بها في الفطرة ومن ثم فالذائعات ليست أوليات عقلية لكنها مقررة في الأنفس لاكتسابنا لها منذ الصبا أو لأنها سنن قديمة بقيت ولم تنسخ، ولها فائدتها في العلاقات الطيبة بين الناس، مثلها كمثل إفشاء السلام وإطعام الطعام وصلة الأرحام وملازمة الصدق في الكلام ومراعات العدل في القضايا والأحكام وهذه القضايا لا يقضي الذهن بها قضاء[٤]. وإذن فما سماه المعتزلة واجبات عقلية واجبة التسليم في ذاتها ليست كذلك وإنما تقوم قيمتها في أنها واجبات شرعية أو أنها اتفاقية إصطلاحية. أما النقطة الثانية التي نريد مناقشتها عند المعتزلة فهي تفسير بعض الباحثين لهم بأن شكهم لم يتناول فقط الآراء والمعتقدات السابقة وإنما تناول أيضاً النواحي العملية وأنماط السلوك الخلقي[٥] لكن ينبغي أن نتذكر أن المعتزلة لم يهتموا بالجانب العملي من سلوكنا من عبادات تقربنا من الله ونوافل وإقلاع عن شهوات البدن وإنما لم يزل اهتمام المعتزلة بتقديم حجج عن وجوب فعل أوامر الله واجتناب نواهيه دون الدخول في صميم السلوك العملي.

٢ ـ الشك المنهجي عند الغزالي:

قلنا إنه على الرغم من أن المعتزلة والغزالي وقفوا معاً موقف الشك المنهجي الذي يؤدي إلى يقين المعرفة، وأن اليقين عندهم جميعاً يقين العقيدة الدينية، فقد إختلفت دوافع الشك ونوع اليقين الديني عند كل من المعتزلة والغزالي. لم يعترض الغزالي على شك المعتزلة الذي قصد به نبذ التقليد والاتّباع وتمحيص العقائد الموروثة وفي ذلك يقول «كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي

---

(٤) ابن سينا: النجاة، القسم الأول في المنطق ص ٦٣ وأيضاً الغزالي: معيار العلم ص ١٩٤.
(٥) أحمد صبحي: في علم الكلام جـ ص ٢٠٤ هامش.

وديدني من أول أمري وريعان شبابي وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد»[٦] لكن الغزالي خطا خطوات في الشك أبعد مما ذهب إليه المعتزلة، إذ رأى أن العلوم التي درسها وأحاط بها لم توصله إلى اليقين المطلوب، والعلوم التي قصدها هي علم الكلام والفلسفة والباطنية. واليقين الذي أراده هو الحقيقة الصوفية. وحين اقتنع بطريق الصوفية لم يعد يقنع بحجج المتكلمين لأنهم «اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم... وكان أكثر خوضهم في استخراج متناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع في جنب من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً فلم يكن في حقي كافياً ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً»[٧]. وحين نظر الغزالي في فلاسفة عصره صنفهم إلى دهريين وطبيعيين وآلهيين. الدهريون هم من أنكروا وجود الله، والطبيعيون اعترفوا بوجود الله لكنهم أنكروا الآخرة والحساب، أما الآلهيون فقد اعترفوا بالخالق والآخرة والحساب وهؤلاء في رأيه هم فلاسفة الإسلام السابقون عليه، وقد هاجمهم الغزالي هجوماً لاذعاً وكفرهم في ثلاث مسائل هي قولهم بقدم العالم، وأن معرفة الله معرفة بالكليات دون الجزئيات، وقولهم إن الحشر يوم القيامة للأرواح دون الأجساد. لم يكتف الغزالي بالشك فيما وصل إليه المتكلمون والفلاسفة بل شك أيضاً شكاً سوفسطائياً بلسان الحال وإن لم يكن بلسان المقال، ذلك حين شك في شهادة الحواس «وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الكواكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار». وانتقل الغزالي من الشك في شهادة الحواس إلى الشك وفقدان الثقة في العقليات والأوليات «كقولنا عشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً وقديماً معدوماً واجباً محالاً»[٨]، ذلك لأنه لا يوجد أساس للثقة في هذه الأوليات. نلاحظ هنا أن حجة الغزالي في رفض الأوليات ضعيفة لأنه لم يوضح أن نقائض تلك الأوليات مقبولة.

(٦) المنقذ من الضلال ص ٤.
(٧) نفس المرجع ص ١٢.
المرجع السابق ص ٧.

ويستمر الغزالي في فترة شكه في العجز عن التمييز بين اليقظة والحلم، قائلاً إننا حين نحلم نتخيل أموراً نعتقد لها ثباتاً واستقرار ثم يتبين أنها أحلام حين اليقظة. وإذن فلا مانع من أن يوجد عالم آخر يعتبر يقظتنا المألوفة حلماً، وليس هذا غريباً فالصوفية يقولون إنهم يشاهدون في أحوالهم ما يجعلهم يعتبرون هذا العالم وهماً. تلك هي الاعتبارات التي أوقعت الغزالي في حال الشك فوقع في أزمة عقلية وروحية واضطربت حياته وعجز عن التدريس وعزف عن الطعام وترك أسرته وأقبل على التصوف دراسة وممارسة. ويبدأ التصوف بالكف عن شهوات البدن والأعراض عن الجاه والأولاد والأصحاب وتفضيل الخلوة والعبادة وتطهير القلب عما سوى الله. ولقد سجل الغزالي هذه القصة لحياته العقلية والروحية في كتابه «المنقذ من الضلال». أضاف في هذا الكتاب إلى ما سبق قوله أنه سار متخفياً من بغداد إلى الشام إلى بيت المقدس ثم إلى مكة والمدينة أكثر من عشر سنين حتى أتاه اليقين من طريق التصوف بعدما لم يفلح جدل المتكلمين وبراهين الفلاسفة في إعطائه هذا اليقين. وتأكد له أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى. ومنهج الصوفية هو الذوق وهو نور إلهي يقذفه الله في القلوب التي جلت من أصداء آفات النفوس فتجلي فيها نور الحق. ويستمد الصوفي معرفته من الله مباشرة لا كسب فيها ولا تعلم، تارة في المنام وتارة في اليقظة حين يرتفع الحجاب بلطف من الله فيلمع في القلوب شيء من غرائب العلم. وبعد أن وصل الغزالي إلى هذه المرحلة من اليقين رأى أن الخلوة لا تفيد فعقد العزم على الاقتداء بالرسل فعاد إلى نشر العلم بعد سنوات من العزلة[٩].

هـ ـ ويذكرنا الشك المنهجي عند المعتزلة والغزالي بشك ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) في العصر الحديث. هيا نعقد مقارنة بسيطة بينهم. لم يبدأ ديكارت حياته العقلية بالشك فقط في كل ما تعلمناه من الفلاسفة السابقين وإنما شك أيضاً في كل عقائدنا العامة دينية وغير دينية. يقول لنا ديكارت إنه بدأ حياته الفكرية بالشك في مجالات أربعة هي المعرفة الحسية أو الموضوعات التي نكتسبها بالإدراك الحسي، ووجود العالم الخارجي الذي يعتمد اعتقادنا بوجوده على شهادة

(٩) المرجع السابق ص ٤٠ ـ ٤٩.

الحواس، والتمييز بين اليقظة والحلم، وأخيراً المعرفة المشتقة من أحكام العقل والتي نصل بفضلها إلى القضايا الأساسية في الرياضيات والمنطق[١٠]. ولم يخرج من دائرة شكه سوى ما يسميه المبادىء الأولى مثل مبادىء السلوك الخلقي التي لا تحتمل أرجاء، ومثل معرفتنا لمعاني الخبرة والوجود واليقين، وإنه لكي تفكر يجب أن توجد[١١] ثم حاول ديكارت أن يبحث عما إذا كان يوجد في عقولنا أفكار أو مبادىء سابقة على أي معلومات أو معتقدات لا تقبل الشك: فتوصل إلى قضية الكوجتو أو إن شككت في أي شيء فهناك شيء واحد لا يمكنني الشك فيه وهو أني أشك وهذه تتضمن وجودي يقيناً، وحين وصل إلى يقينه بوجود نفسه زال عنه الشك ثم راح يبحث عن أساس يقيني للاعتقاد بوجود الله ووجود العالم الخارجي. وحين انتقل ديكارت إلى مرحلة اليقين أدرك أن معيار اليقين هو الوضوح والتميز، وأننا نصل إلى الفكرة الواضحة المتميزة بحدس وقصد بالحدس ما أصل إليه بنور العقل وحده دون استدلال، مثل إدراك العلاقات الضرورية مثلما نقول ماله شكل ممتد، وما يتحرك له يدمومة وبديهيات الرياضة وأن نحكم بأن العقل قادر على التمييز بين الصدق والكذب.

و ـ والآن نقارن بين شك المعتزلة والغزالي وديكارت. اتفق الغزالي مع المعتزلة في ضرورة الشك بمعنى نبذ التقليد والاتباع وضرورة البحث العقلي لاقرار العقيدة الصحيحة، كما اتفق معهم أيضاً في أن اليقين المطلوب متعلق بالعقيدة. لكن اختلف الغزالي عن المعتزلة في أن وسيلتنا إلى اليقين هو اتباع طريق التصوف، بينما اشترط المعتزلة الاحتكام إلى العقل لبلوغ اليقين. أما ديكارت فقد بدأ بداية شبيهة ببداية شك الغزالي حين شك في شهادة الحواس والعقل فأعلن عجزنا عن التمييز بين اليقظة والحلم، لكنه انتهى من شكه نهاية معتزلية أي نهاية عقلانية وليست صوفية، وفي ذلك اختلاف ديكارت عن الغزالي. نلاحظ أيضاً أن ديكارت اختلف عن المعتزلة والغزالي في أن شكه شمل وجود الله وهو أمر لم يحدث للمعتزلة أو للغزالي. وحين وصل ديكارت إلى اليقين صاغ

---

(١٠) The Philosophical Works of Descartes, Translated by Haldane and Ross, Vol. I, P. 101.

(١١) ديكارت: مبادىء الفلسفة جـ ١، ١٠.

قواعد المنهج المؤدي في رأيه إلى اليقين في شتى العلوم، ولا نجد شبهاً لذلك عند الإسلاميين.

٣ ـ تعريف المعرفة:

أ ـ بعد البحث في موضوع الشك واليقين يتناول فيلسوف المعرفة طبيعة المعرفة وهي محاولة تحديد معناها أو إعطاء تعريف لها، وقد يكون ذلك بذكر السمات الرئيسية التي تميز المعرفة عما ليس معرفة كالظن والاعتقاد، أو نعطي تعريفاً للمعرفة بذكر موضوعاتها. ويعتبر أفلاطون أول من تصدى لطبيعة المعرفة حين جعل الصدق السمة الرئيسية للمعرفة، بينما يمكن للظن والاعتقاد أن يصدقا أو يكذبا، ولذلك فالمعرفة الكاذبة عبارة متناقضة. وقد ظل هذا التعريف الأفلاطوني للمعرفة مقبولاً لدى الفلاسفة عبر العصور، وإن كان بعض الفلاسفة المعاصرين يرفضون تمييز أفلاطون بين المعرفة والاعتقاد، ذلك لأن الصدق المطلق بعيد المنال، وبالتالي فما نطمح فيه هو أن يكون لدينا تبرير كاف نتخذه أساساً لقبول صدق القضايا كموضوعات للمعرفة ومن ثم نعرف المعرفة بأنها الاعتقاد الصادق الذي يتوفر لدى المعتقد أسس لصدقه[١٢]. (ويجب أن نفهم الاعتقاد هنا بمعنى وجود أي فكرة تسيطر على إنسان ما بحيث يهتم ويدافع عنها ويعطي مبررات لها كقولي أعتقد أن السماء قد تمطر غداً). ومن جهة أخرى حين نعرف المعرفة بموضوعها نرى أفلاطون يقول أن المعرفة هي معرفة بما هو ثابت وليس بما هو متغير نسبي، وبالتالي فعالم المثل هو الموضوع الجدير بالمعرفة. وقد اتفق كثير من الفلاسفة مع أفلاطون في هذا التعريف، وأن اختلفوا عنه فيما ذلك الشيء الثابت فقد نقول بالماهيات كأرسطو، أو بالأفكار الفطرية كديكارت أو بمقولات العقل الخالص مثل كنط وغيره. والآن نتساءل عما إذا كان لدى المفكرين الإسلاميين تعريف أو تعريفات للمعرفة.

ب ـ نلاحظ أن المعتزلة لم يهتموا بالبحث في المعرفة على نحو متميز

(١٢) Ayer, The Problem of Knowledge, P. 35

مستقل، وبالتالي لم يعطوا تعريفاً لها، وإن كانوا طرقوا بعض مسائل من صميم نظرية المعرفة مثل موضوع الشك المنهجي كما سبقت الإشارة، وموضوعات أخرى نذكرها بعد حين. لكنا نلاحظ أنه على الرغم من أن الأشاعرة اهتموا اهتماماً أساسياً كالمعتزلة بالدفاع عن العقيدة فإن بعضهم كان يقدم لنظرياتهم عن معرفة الله وصفاته وحدوث العالم والرد على أصحاب الديانات الأخرى بمقدمات معرفية عن الأدلة الجدلية التي يعطونها. ويتضح هذا البحث المعرفي بوجه خاص عند الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) وتأثر به في هذا الطريق أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨) وأبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ). نلاحظ ثانياً أن الأشاعرة حين يتحدثون عن المعرفة يستخدمون كلمة «علم» بدلاً من «معرفة». نخلص من ذلك إلى أن للأشاعرة خوضاً في تعريف المعرفة بينما ليس للمعتزلة مثل ذلك. وفيما يلي رأي الباقلاني. يقول الباقلاني: «حد العلم أنه معرفة المعلوم على ما هو به... والحد إذا أحاط بالمحدود وجب أن يكون حداً ثابتاً صحيحاً.. والعلوم على وجهين فعلم قديم وهو علم الله عز وجل وعلم محدث وهو كل ما يعلم به المخلوقون من الملائكة والجن والأنس وغيرهم من الحيوان... والعلم المحدث على قسمين فقسم منها علم ضرورة والثاني منها علم نظر واستدلال.. والعلم المحدث الضروري علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه. وحقيقة وصفه بذلك في اللغة أنه مما أكره العالم به على وجوده لأن الاضطرار في اللغة هو الحمل والإكراه وهو الإلجاء وكل هذه الألفاظ بمعنى واحد.. أما العلم المحدث النظري فهو ما يقع بعقب استدلال وتفكر وكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر والروية... والعلم المحدث الضروري ستة أنواع:

ما يأتي من الحواس الخمسة يضاف إليها علم الإنسان بنفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم واللذة والألم والغم والفرح.... وأما العلم المحدث النظري فهو أنواع منها أن ينقسم الشيء في العقل على قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد فيبطل الدليل أحد القسمين فيقضي العقل على صحة ضده... أو أن يعني الاستدلال الانتقال من صحة شيء إلى صحة مثله كاستدلالنا على إثبات قدرة القديم سبحانه على خلق جوهر ولون مثل الذي خلقه... أو يعني

الاستدلال الانتقال إلى بعض القضايا العقلية والأحكام الشرعية من الكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس الشرعي المنتزع من الأصول المنطوق بها. . . «ثم ينتقل الباقلاني بعد تعريفه للمعرفة وتصنيفها على الوجه السابق إلى الحديث عن موضوعاتها ويسميها أقسام المعلومات فيقول: «جميع المعلومات على ضربين معدوم وموجود فالموجود هو الشيء الثابت الكائن. . . والمعدوم ليس بشيء فمنه معلوم معدوم لم يوجد فقط ولا يصح أن يوجد وهو المحال الممتنع وهو القول المتناقض نحو اجتماع الضدين وكون الجسم في مكانين. . . ومنه معدوم لم يوجد فقط ولا يوجد أبداً وهو مما يصح ويمكن أن يوجد مثل رد أهل المعاد إلى الدنيا، ومعلوم معدوم في وقتنا هذا وسيوجد فيما بعد نحو الحشر والنشر والثواب والعقاب! ومعلوم هو معدوم في وقتنا هذا وقد كان موجوداً من قبل، ومعلوم آخر معدوم هو مقدور ويمكن أن يكون أولاً يكون نحو ما يقدر الله تعالى عليه لا نعلم أيفعله أم لا يفعله نحو تحريك الساكن من الأجسام وتسكين المتحرك منها. . . .»[١٣].

جـ - ويمكن تلخيص هذا النص فيما يلي. يعرف الأشاعرة المعرفة بتصنيفها وبيان موضوعاتها. فالعلم نوعان: قديم يتعلق بالله، وحادث يتعلق بالمخلوقات ومنها الإنسان. والعلم الحادث نوعان ضروري وعلم نظر واستدلال. ويتناول العلم المحدث الضروري معرفتنا الحسية ومعرفتنا الاستبطانية، وهذه لا يعرض لها شك. ويتناول العلم النظري العلم المكتسب باستدلال، وللاستدلال عندهم عدة معاني منها قدرة العقل على الانتقال من مقدمات إلى نتائج، ومنها التمثيل أو القياس الفقهي وهو رد الغائب إلى الشاهد ومعناه أن يوجد حكم جزئي معين فينتقل حكمه إلى جزئي آخر يشبهه بوجه ما. وبعد تصنيفه للعلم وبيان أنواعه، ينتقل الباقلاني إلى بيان موضوعاته فيصنفها إلى قسمين: موجود ومعدوم، أما الموجودات فهي الأشياء الموجودة، وأما المعدوم فهو ما لا يوجد، وهو على خمسة أنواع: ما لم يوجد قط ولن يوجد وهو المحال أو القول المتناقض، كان ينبغي على الباقلاني أن يضع هذا النوع في باب المعرفة الحادثة الضرورية، وما لم يوجد ولا

(١٣) الباقلاني: التمهيد ص ٣٤ - ٤١.

يوجد ولكن يمكن أن يوجد مثل رد الموتى إلى الحياة، ومعدوم لم يوجد لكن سوف يوجد كالحشر والقيامة، وجد في الماضي ولا يوجد الآن كسائر أحداث الماضي، ومعدوم لا يوجد لكن يمكن أن يوجد أولاً يوجد نحو ما يقدر الله.

د ـ نلاحظ على القضايا السابقة للباقلاني حول تعريف المعرفة بيان موضوعاتها أنها ليست حديثاً عن تعريف المعرفة بالمعنى الدقيق، وإنما هي حديث عن أنواع المعرفة أو درجاتها، ذلك حين يصنف المعرفة إلى قديمة وحادثة، والمعرفة الحادثة إلى ضرورية ومكتسبة، وحين يصنف موضوعات المعرفة ذلك التصنيف الخماسي السالف الذكر. نلاحظ ثانياً أن الباقلاني وضع بعض قواعد المنطق تحت ما سماه الاستدلال المكتسب وبعضها الآخر تحت ما سماه المحال وقوعه وكان ينبغي أن يضعهما معاً في باب العلم الضروري. نلاحظ ثالثاً أن الأشاعرة عموماً يضعون المعرفة الحسية والاستبطانية في قائمة المعرفة الضرورية. نلاحظ أخيراً أن ليس الأشاعرة فقط هم الذين تجاهلوا تعريف المعرفة، وإنما كان المعتزلة أيضاً كذلك. بل لا نجد لدى فلاسفة الإسلام تعريفاً للمعرفة، فمثلاً حين أراد ابن سينا إعطاء تعريف المعرفة في افتتاحية الجزء المنطقي من كتاب النجاة نراه يقول «كل معرفة وعلم إما تصور وإما تصديق، ويقصد بالتصور إعطاء معنى الحد وبالتصديق الحكم على قضية ما بالصدق أو الكذب ولا نجد هنا صدى لتعريف أفلاطون للمعرفة بحسب سمتها الرئيسية وهي الصدق، وتميزها من الظن والاعتقاد، ولا تعريفها بحسب موضوعاتها وهو تعلق المعرفة بما هو ثابت.

٤ ـ درجات المعرفة:

أ ـ يهتم فلاسفة المعرفة بالبحث في أنواع المعرفة ويقصدون بها تصنيف المعارف طبقاً لمبدأ معين يختاره الفيلسوف، وقد يختلف مبدأ التصنيف من فيلسوف لآخر، ولعل أشهر هذه المبادىء إثنان: تصنيف المعارف حسب موضوع كل منها، أو تصنيفها حسب درجة اليقين في كل منها. وقد اتبع أفلاطون الأساس الأول فجعل المعرفة أربعة أنواع: المعرفة الحسية التي تعتمد على استخدام الحواس وندرك بفضلها الأشياء من حولنا، فالظن وهو الحكم على هذه الأشياء

كما ندركها دون إدراك عللها، فالمعرفة الاستدلالية التي تتناول قضايا مجردة عن الحس تستنبط منها نتائج صادقة لكن لا صلة لها بالواقع المحسوس، وتتعلق هذه المعرفة بالرياضيات، فالمعرفة اليقينية التي تتناول الكليات الثابتة وهي المثل وهي علل الأشياء في عالمنا. ومن جهة أخرى نجد جون لوك يرتب المعارف ترتيباً تنازلياً حسب درجة اليقين أي يبدأ بالمعرفة اليقينية فالأقل يقيناً وهكذا، وقد رأى أن المعرفة ثلاثة أنواع: المعرفة الحدسية، والبرهانية، والحسية، والمعرفة الحدسية هي التي نصل إليها بإدراك عقلي مباشر دون مقدمات ودون جهد عقلي مثل الكوجتو الديكارتي وأن الأبيض غير الأسود، ولهذه المعرفة أعلا درجات اليقين. والمعرفة البرهانية هي الأخرى يقينية لكنها ليست بديهية كالمعرفة الحدسية وإنما يتبين صدقها بعد برهان، ومجال هذه المعرفة مبرهنات الرياضيات البحتة والبراهين على وجود الله. أما المعرفة الحسية فهي التي نصل إليها بإدراك حسي وتعطينا قضايا تجريبية عن العالم، والصدق فيها احتمالي لا يقين فيها ذلك لأننا ننتقل فيها من أفكار تجريبية إلى عللها وهي الأشياء المحسوسة، وليس الاستدلال العلّي استدلالاً منطقياً. نلاحظ أخيراً أن هذين المبدأين لتصنيف المعرفة متقاربان إذ يمكن اعتبار تصنيف أفلاطون قائماً على ترتيب المعارف حسب درجة اليقين، كما يمكن اعتبار تصنيف لوك خاضعاً لتمييز موضوعات كل نوع. إن صح ما قلنا، فإن الحديث عن أنواع المعرفة حديث في نفس الوقت عن درجاتها، أو أن موضوع أنواع المعرفة ودرجاتها متداخلان. والآن نسأل عما إذا كان لدى مفكري الإسلام بحث في أنواع المعرفة أو درجاتها، والجواب بالإيجاب.

ب ـ نوجز أولاً رأي بعض هؤلاء المفكرين ثم نستخلص بعد ذلك النتائج. ونبدأ بالمعتزلة. يصنف العلاف والنظام ما يسميانه أنواع المعرفة في ثلاثة أنواع: اضطرارية وضرورية واستدلالية. المعرفة الاضطرارية مبتدأة في العقول يتفق الناس جميعاً في إدراك موضوعاتها بداهة كمعرفتنا لقواعد المنطق وبديهيات الرياضيات. والمعرفة الضرورية هي التي نصل إليها بنظر عقلي، وأمثلتها معرفة الله والواجبات الخلقية كقولنا ليس من شر أقبح من الجهل والظلم. وأما المعرفة الاستدلالية فتقوم على نظر عقلي أيضاً كالبحث في ذات الله وصفاته واكتساب العلوم

الأخرى[١٤]. ولعل القاضي عبد الجبار اعترض على هذا التصنيف لدرجات المعرفة عند العلاف والنظام حين قال أن معرفة الله متولدة عن النظر فلا يعرف الله ضرورة، إذ لو كانت معرفتنا بالله ضرورية لما اختلف فيها العقلاء ولأجمعوا على معرفته ولما وجدنا ملحدين[١٥].

لعل القاضي أراد من العلاف والنظام أن يجعلا المعرفة درجتين فقط: ضرورية أو اضطرارية، واستدلالية، وأن تدخل معرفتنا لله في جانب الاستدلال.

جـ - فإذا انتقلنا إلى الأشاعرة وجدنا الباقلاني وإمام الحرمين تحدثا عن درجات المعرفة في الواقع حين تحدثنا عن تعريف العلم بموضوعاته، كما سبقت الإشارة قالا عن علم الإنسان المحدث إنه نوعان: علم ضروري أو بديهي وعلم نظر واستدلال، ووضعا في العلم الإنساني الضروري الأوليات المنطقية وبديهيات الرياضيات والمعرفة الحسية والمعرفة الوجدانية، بينما جعلا النظر والاستدلال قائماً على قياس الأصوليين أو التمثيل. نلاحظ هنا أوجه شبه وأوجه اختلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول درجات المعرفة أو أنواعها. اتفقوا في تصنيف العلم المحدث إلى ضروري واستدلال، كما اتفقوا في جعل العلم الضروري متعلقاً بالأوليات المنطقية والرياضية. واختلفوا في عدة أمور، منها أن الأشاعرة وضعوا المعرفة الحسية والاستبطانية في باب المعرفة الضرورية البديهية بينما لم يعتبر المعتزلة هاتين المعرفتين ضروريتين، وهذا يتسق مع نزعتهم العقلانية القائلة إن العقل لا الحس والوجدان هو معيار اليقين. ومن الاختلافات بينهما أيضاً أن الاستدلال عند المعتزلة جدلي بينما الاستدلال عند الأشاعرة استخدام قياس التمثيل.

د - نلاحظ أن لفلاسفة الإسلام حديثاً عن أنواع المعرفة أو درجاتها أكثر إحاطة وخصوبة من المتكلمين، ونختار هنا ابن سينا والغزالي ممثلين لهؤلاء الفلاسفة في هذا السياق. لقد صنف ابن سينا المقدمات الأولى للمعرفة في

(١٤) أحمد صبحي: في علم الكلام جـ ١ ص ٢٠٧.

(١٥) نفس المرجع جـ ١ ص ٣٣٧. وأيضاً القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٤.

نوعين: يقينية وغير يقينية. أما المقدمات اليقينية فتنقسم بدورها في أربعة أنواع هامة هي الأوليات والمحسوسات والمجريات والمتواترات. أما «الأوليات» ويسميها الغزالي «الأوليات العقلية المحضة «فهي القضايا الصادقة في ذاتها ونسلم بها بمعونة الحس والخيال أحياناً وبدونهما أحياناً أخرى ويحس الإنسان أنه كان دائماً عالماً بهذه القضايا كقولنا الكل أعظم من الجزء وإن الإثنين أكثر من الواحد وإن الشيء الواحد لا يكون قديماً وحادثاً معاً وإن السلب والإيجاب لا يصدقان على شيء واحد. نقول بلغة حديثة أن هذه الأوليات هي قواعد المنطق وبديهيات الرياضة وندركها مباشرة أو بالفطرة دون أن تسبقها مقدمات أخرى. أما ما يسميه ابن سينا والغزالي «المحسوسات» فهي التي نسميها الآن أحكام الإدراك الحسي لأن ابن سينا يعرفها بقوله هي أمور أوقع التصديق بها الحس كقولنا الثلج أبيض والشمس منيرة والفحم أسود، ويضيف الغزالي في المحسوسات إلى جانب أحكام الإدراك الحسي قضايا الاستبطان وهي تقاريرنا المباشرة عن حالاتنا الباطنية من فكر وخوف وغضب وشهوة وإدراك وإحساس، وهذا يتسق مع موقف الأشاعرة بالإجمال. أما «المجربات» عند ابن سينا فهي قضايا مثل «المحسوسات» وتتميز منها من حيث أن المجربات تتضمن عنصر التكرار في تلازم حدى القضية كقولنا الضرب مؤلم والخبز مشبع والماء مرو والنار محرقة. أما النوع الأخير من القضايا اليقينية عند ابن سينا فهو «المتواترات» وهي القضايا المعبرة عن الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار التي لا يصح في مثلها المواطئة على الكذب كتصديقنا بوجود الأمصار والبلدان التي لم نشاهدها.

أما المقدمات الأولى غير اليقينية عند ابن سينا فهي ثلاثة: الذائعات والمقبولات والمظنونات. أما الذائعات ويسميها الغزالي «المشهورات» فهي التي سبقت الإشارة إليها حين قارنا موقف المعتزلة في أن الأوامر الخلقية أحكام عقلية صادقة في ذاتها واعترض ابن سينا عليهم بقولهم أنها ليست أحكاماً عقلية وإنما هي فقط قضايا مقبولة بسبب العادة أو الاتفاق. أما المقبولات عند ابن سينا فهي آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول إما لأمر سماوي يختص به أو لرأي تميز به مثل اعتقادنا أموراً قبلناها عن أئمة الشرائع عليهم السلام. ولم يتابع

الغزالي ابن سينا في هذا النوع حتى لا يقع في التشكيك في يقين رسالات الأنبياء. وأما المظنونات عند ابن سينا فهي التي نسميها الآن القضايا الاحتمالية ذلك لأنه يقول عنها أنه يقع التصديق بها لا على الثبات بل يخطر بالبال إمكان نقيضها[١٦].

هـ ـ لقد فرغنا الآن من تلخيص أقوال المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة في درجات المعرفة وأنواعها، والآن نريد مناقشتها بقصد توضيحها. من المألوف للباحث في نظرية المعرفة عند الفلاسفة والمعاصرين أن يجد تصنيف المعرفة إلى ما هو حدس وما هو استدلال أو إلى ما ندركه مباشرة دون جهد عقلي ودون مقدمات سابقة، وما هو ثمرة اكتساب ويعتمد على مقدمات سابقة، وأن المعرفة الحدسية يقينية بينما المعرفة الاستدلالية قد تصدق وقد تكذب. لكننا نلاحظ أن هذا التصنيف لا يستوعب كل مواقف الإسلاميين الأوائل، لأن بعضهم رأى يقيناً فيما ليس حدساً مثل قولهم بيقين بعض القضايا التجريبية، ولذلك فإن أفضل طريقة لتوضيح مواقفهم من أنواع المعرفة ودرجاتها أن نحصر أنواع القضايا التي نادوا بها جميعاً ونوضح موقف كل فرقة من كل نوع. ويمكن حصر هذه القضايا في ستة أنواع:

١ ـ القضايا الأولية.

٢ ـ القضايا التجريبية.

٣ ـ القضايا الاستبطانية.

٤ ـ القضايا المقبولة التي عليها إجماع.

٥ ـ الأحكام الأخلاقية.

٦ ـ نسق القضايا الذي يؤلف استدلالاً.

١ ـ أما عن القضايا الأولية وهي التي نسلم جميعاً بصدقها ويقينها بحيث لا تسمح بشك ولا نكتسبها وإنما نجد أنفسنا مذعنين لها ولا تحتاج لبرهان، فقد اتفق المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة والصوفية على قبولها، وأمثلتها النموذجية قواعد

---

(١٦) انظر: ابن سينا: النجاة، القسم المنطقي ص ٦٠ ـ ٦٦. وأيضاً الغزالي: معيار العلم ص ١٨٦ ـ ١٩٤.

المنطق وبديهيات الرياضية لكنا نلاحظ أن الإسلاميين جميعاً سلموا بهذه القضايا الأولية دون تدعيم وتحليل، بينما حين نادى أرسطو بها دعمها بعدة أسس منها أنها لا تقبل التحليل بمعنى أن أي تحليل أوأي إنكار لها يفترض وجودها ابتداء، ومن الأسس أيضاً أن قوانين الفكر هي قوانين أنطولوجية، وقد زادها المناطقة المعاصرون بحثاً فمنهم من ذهب مذهب أرسطو في أننا ندركها بحدس مباشر ولا تقبل تحليلاً، ومنهم من فسر صدقها في إطار نظرية المواضعة اللغوية.

٢ ـ القضايا التجريبية وهي أحكام الإدراك الحسي وهذه لم يتعرض لها المعتزلة لأنها لا تدخل في صميم اهتمامهم، لكن الأشاعرة والفلاسفة اتفقوا في قبولها واعتبروها من بين القضايا اليقينية رغم أنها مكتسبة. ولهذا القبول عدة مبررات منها أن القرآن الكريم يجعل الحواس من مقومات التصديق، ومنها أن العقيدة طلبت من الناس تصديق الرسول فيما سمعوا منه وتطلب منا التصديق في كل ما نقرأ من الكتاب الكريم، ومنها أن أرسطو دعا إلى جعل الحواس أول مصادر معرفتنا. نعم حذرنا الفلاسفة من أخطاء الإدراك الحسي فابن سينا لا يرى خطأ في الإحساس وإنما في أحكامنا عنها، والغزالي يرى الإدراك صحيحاً إذا تجنبنا ضعف الحواس وبُعد المحسوس وكثافة الوسط. فإذا انتبهنا إلى مواطن الزلل في الإدراك كان موضع ثقتنا. لعل هذه الأسباب منعت الإسلاميين من النظرة النقدية ألى أحكام الإدراك الحسي، مما سوف يتعمقها الفلاسفة المحدثون والمعاصرون، بل أن أفلاطون كان رائد القول بخداع الحواس ومن ورائه ديكارت، كما رأى لوك عميد التجريبيين في المعرفة الحسية احتمالاً لا يقيناً.

٣ ـ قضايا الاستبطان لا يهتم بها المعتزلة لأنهم يهتمون أساساً بما يتعلق بذات الله وصفاته والأصول الخمسة. ولم يناد الفلاسفة بهذه القضايا صراحة لكن لا نظنهم يعترضون على يقينها إذا تذكرنا مثلاً براهين ابن سينا على إنية النفس وبرهان الرجل المعلق في الفضاء. ولن يعترض الصوفية على تلك القضايا الاستبطانية فهي الألف والياء في تجربتهم الذاتية. أما الأشاعرة فهم الذين اهتموا بهذه القضايا بشكل واضح صريح ونادوا بيقينها، وجرت معهم مجرى أحكام الإدراك الحسي.

٤ ـ أما القضايا المقبولة التي يكون عليها إجماع أو «المقبولات»، وهي آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه خاصة إذا صدرت عن أئمة الشرائع، فقد اعتبرها الفلاسفة من القضايا غير اليقينية، وخاصة ابن سينا، ولا نظن أنه يقصد التشكيك في رسالات الأنبياء وأنما يقصد أنها لا ترتفع في درجة اليقين إلى أوليات المنطق والبديهيات التي لا يمكن الشك فيها، بينما يمكن لبعض الناس الشك فيها كما تبدو من ظاهرة الإلحاد، أما المعتزلة والأشاعرة والصوفية فأنهم على رغم عدم التحمس لها بشكل صريح فإنهم يعتقدون بصدقها. فالمعتزلة يبدأون حججهم بمقدمات اعتقادية دون شك، مع ملاحظة أن بعض المعتزلة كالنظام لا يسلم ببعض الأحاديث النبوية التي لا يتفق ظاهرها مع العقل. وكذلك الأمر مع الأشاعرة فهم يسلمون بها رغم عدم حديثهم عنها صراحة.

٥ ـ الأحكام الأخلاقية مثل قولنا أن الصدق خير والعدل جميل والظلم شر والجهل والكذب قبيحان ونحو ذلك. رأى المعتزلة أنها مطلوبة لذاتها وأن الله أمر بها لأن العقل يأمر بها وسموها أحكاماً عقلية لأن العقل بفطرته يدعو إليها. لكن الأشاعرة والفلاسفة رفضوا هذا الموقف المعتزلي قائلين أن هذه الأحكام ليست فطرية وإنما اكتسبناها منذ الصبا أو بالعادة أو بتواضعات اجتماعية قديمة، وقبلناها لأنها تحقق التسالم والتصالح والتعاون بين الناس، وكأنهم يعتبرونها «عقداً اجتماعياً» لكن لا يقين فيها فقد نتصور أضدادها.

٦ ـ البراهين والاستدلالات. يتفق المعتزلة والفلاسفة والصوفية على جعل الاستدلال نوعاً رئيسياً من أنواع المعرفة. فالمعتزلة يقسمون المعرفة إلى معرفة ضرورية ومعرفة استدلالية، وكذلك الأشاعرة والفلاسفة، لكن كل فريق يفهم الاستدلال فهماً مختلفاً. فالاستدلال عند المعتزلي جدلي بمعنيين على الأقل: بمعنى البدء بمقدمات العقيدة كما وردت في الكتاب والسنة دون مناقشتها واستنتاج ما يلزم عنها من نتائج، وبمعنى البدء مما يسمونه أحكاماً عقلية بحتة لكنها في نظر الفلاسفة والأشاعرة غير يقينية. أما الأشاعرة فيقصرون الاستدلال على التمثيل أو رد الغائب إلى الشاهد. وأما الفلاسفة فقد فهموا الاستدلال على أنه البرهان المنطقي ويتخذ هذا البرهان عندهم صورة الأقيسة الأرسطية بأنواعها المختلفة التي

تكون مقدماتها صادقة كلية ونتيجتها يقينية .

٥ ـ تصور العلية :

أ ـ تصور العلية تصور يهتم به العلماء والفلاسفة في كل عصر، ويتعلق بعدد من التساؤلات : هل لكل حادثة علة ولكل شيء علة أم أنه توجد حوادث وأشياء لا علة لها؟ وإذا كانت توجد أشياء وحوادث بلا علل فهل نادي بالصدفة؟ وهل تعني الصدفة حينئذ العبث والغموض واللا قانون؟ وإن قلنا نعم وقعنا في حيرة كبرى لأن العلماء بوجه عام يصادرون على أن خضوع العالم الطبيعي للقوانين أهم ما يميزه . أم أن ما قد يسمى صدفة يعني مجرد جهلنا لكل القوانين التي تخضع لها الأشياء والظواهر الطبيعية ، أم أن ـ الصدفة قد تعني فقط حدوث ما لا نتوقعه حسب القوانين التي وصلنا إليها؟ وإذا كان لكل شيء علة فهل مبدأ العلية أحد قوانين الفكر الأساسية بحيث لا نستطيع التفكير بدونه ومن ثم فله ضرورة منطقية؟ أم أن مبدأ العلية مبدأ يقوم في العالم التجريبي وإذا كان كل ما هو تجريبي حادثاً فلا يصبح لمبدأ العلية ضرورة منطقية ، وإنما قد تكون له ضرورة تجريبية حادثة . هذه بعض التساؤلات التي يحاول العلماء والفلاسفة الإجابة عليها . والآن نلاحظ أن المفكرين الإسلاميين الأوائل اهتموا بتصور العلية واتخذوا فيه مواقف . لم ينكروا العلية وإنما قرروها . نلاحظ أن المعتزلة والفلاسفة يتفقون على موقف مشترك بينما الأشاعرة يتخذون موقفاً آخر يبدو مخالفاً . هيا نوجز كلا من الموقفين ثم نعقب بمناقشتهما . ونبدأ بموقف الأشاعرة .

ب ـ للأشاعرة نظرية في العلية كانت جديدة حين نشأت ، وترتبط بالباقلاني والغزالي وإن كان أبو الحسن الأشعري أشار إليها في إيجاز(١٧) وأصبحت طابعاً مميزاً للأشعرية . وتتلخص النظرية في إنكار الضرورة المنطقية بين العلة والمعلول بمعنى أن المعلول ليس متضمناً في معنى العلة ، بل تقول النظرية أن العلاقة العلية ممكنة فقط بمعنى أنها يمكن ألا تتم ، وأنه لا يوجد جسم أو كائن في

---

(١٧) انظر دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٥٧ ص ١٢٤ هامش.

العالم الطبيعي فاعلاً من ذاته تصدر أفعاله أو حركاته عن طبع ذاتي فيه. فليس من طبيعة النار أن تحرق ولا الخمر أن يسكر ولا المعدن أن يتمدد بالحرارة ولا الأكل أن يشبع وهكذا. نعم نسلم بما نلاحظه من ارتباط وتلازم بين هذه الأزواج من الأشياء أو الحوادث لكن هذا التلازم ممكن لا ضرورة فيه ولا وجوب. وهدف أصحاب النظرية من هذا التصور للعلية إطلاق القدرة الآلهية في كل شيء وتفسير معجزات الأنبياء والقول أن المعجزات ليست خرقاً للقوانين الطبيعية بل هذه القوانين ومعها المعجزات تصبح جميعاً في حكم الممكن، وتتم بتسخير الله ومشيئته[١٨].

جـ ـ خذ الآن نظرية المعتزلة. اتفقوا بوجه عام في القول أن العلاقة العلية تحكم الأشياء والحوادث في العالم الطبيعي وأنها علاقة ضرورية فقد طبعت الأجسام على أن تتحرك ويتفاعل بعضها مع بعض وأن تنمو الكائنات الحية وتتوالد بسبب خصائصها الذاتية.. إن بين النار والإحراق أو بين شرب الخمر والسكر أو بين سقوط الحجر من أعلا إلى أسفل وجاذبية الأرض أو بين وضع البذرة في الأرض وتعهدها بالري والنمو علاقات علية ضرورية. لكن لا يعني هذا أن نتجاهل القدرة الآلهية إذ يحدث كل ذلك بحسب ما طبع الله عليه الأجسام والحوادث والكائنات الحية من طبيعة ثابتة وخصائص ذاتية فيها. نلاحظ أن هذا التصور للعلية نشأ عند المعتزلة نتيجة ما سموه «نظرية التولد» التي كان العلاف أول من نادى بها. وتقول هذه النظرية أنه على الرغم من أن للإنسان إرادة حرة وأنه مسؤول عن أفعاله الصادرة عنه فهناك من الأفعال ما تقع بسببه وإن خرجت عن اختياره فتساءلوا هل يعتبر الإنسان مسؤولاً عن هذه الأفعال؟ إذا أطلق إنسان سهماً فقتل به طفلاً دون قصد فقتل الطفل فعل ضروري. فهل يحاسب مطلق السهم على ما فعل؟ ثم افرض أن إنساناً سن سنة سيئة يعلم أنه سيقتدي به آخرون فهل يستحق العقوبة على ما فعل فقط أم على أفعال المقتدين به أيضاً[١٩]؟.

(١٨) أحمد صبحي: في علم الكلام جـ٢ ص ١٠٩ ـ ١١١، ٢٠٥ ـ ٢٠٦ وأيضاً الباقلاني التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ص ٥٦ ـ ٦٠.
وأيضاً الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٦١ ـ ٨٠.

(١٩) أحمد صبحي: المرجع السابق جـ١ ص ٢٠١ ـ ٢٠٣.

د ـ ننتقل الآن إلى إيجاز موقف فلاسفة الإسلام الذي يشبه موقف المعتزلة ويزيده توضيحاً وتعميقاً ويخالف موقف الأشاعرة. نوجز فيما يلي موقف هؤلاء الفلاسفة من العلية، ونهتم بوجه خاص بمواقف ابن سينا وابن رشد. يمكن إيجاز موقفهما في النقط التالية: إن النفس تطلب دائماً علّة لأي شيء يراد له تصديقه، وأن العلم اكتشاف علل الأشياء، وهذا المطلب للنفس وللعلم يتسق مع طبائع الأشياء فما يصدر عن شيء ما يمكن تفسيره بطبيعة ذلك الشيء، ولا يعني القول بطبائع الأشياء إنكاراً لفاعلية الله وتسخيره لكل شيء حسب مشيئته.

سبق أن أشرنا إلى أن ابن سينا يجعل «المجربات» أو القضايا التجريبية قضايا أو مقدمات يقينية ويعطي أمثلته من القضايا التي تتعلق بعلة ومعلول كالقول أن النار محرقة والخبز مشبع والماء مر الخ. ثم يفسر يقين هذه القضايا بالقول بتلازم حدّي القضية التجريبية وأن ارتباطها ليس عارضاً ولذلك تذعن النفس وترى صدق القضية ولو كان الارتباط عرضياً لطلبت النفس سبباً[٢٠]. ويقول ابن رشد في سياق دفاعه عن العلاقة العلية الضرورية «والعقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل[٢١]. ومعروف أن القول إن العلم علم بالعلل جزء أساسي من التراث الأرسطي ظل حتى الآن موضع القبول بين كثير من العلماء والفلاسفة. ويتسق هذا المطلب للنفس والعقل وذلك التصور للعلم مع طبائع الأشياء وقد أقر فكرة الطبائع الفلاسفة القدماء والمعتزلة وفلاسفة الإسلام ويوضحها تبن رشد أفضل توضيح حين يقول «من المعروف بنفسه أن للأشياء ذواتاً وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود... فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم تكن له طبيعة تخصه، ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما كان له أسم يخصه ولا حدّ وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً[٢٢]. والقول بالطبائع لا ينكر فاعلية الله وتسخيره للطبيعة وإنما

(٢٠) النجاة ص ٦١.

(٢١) تهافت التهافت ص ٧٨٥.

(٢٢) نفس المرجع ص ٧٥٦ ـ ٧٥٨.

يفترضها، وفي ذلك يقول ابن رشد في «الكشف عن مناهج الدولـة»: من جحـد الأسباب فقد جحد الصانع وجعل المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد فلا تكون هنالك حكمة أصلاً ولا تدل على صانع». إلى هنا يتفق الفلاسفة مع المعتزلة في الدفاع عن مبدأ العلية كمبدأ ضروري من حيث أن النفس والعقل يطلبان العلة دائماً وأن العلم علم بالعلل وأن بالأشياء طبائع تفسر ما يصدر عنها ولا يمنع ذلك من فاعلية الله المطلقة، وإن كان دفاع الفلاسفة أفضل صياغة وأكثر اقناعاً. نأتي الآن إلى نقطة يقولها الفلاسفة دون المعتزلة في تصور العلية. يقول ابن رشد «. . . وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. ورفع هذه الأسباب مبطل للعلم ورافع له إذ يلزم ألا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً بل أن كان ثمة علم فهـو علـم مظنون كما لا يكون ههنا برهان ولا حد. . . »[٢٣] قد تفسر هذا النص على أنه يعني أن مبدأ العلية من قوانين المنطق، لكن قد نفسره على أن العلية أساس للبحث في العلوم حتى تكون يقينية؟ لكن إذا أخذنا بالتفسير الثاني لم أقحام عبارة «صناعـة المنطق»»؟ قد نجد تفسيراً لذلك عند ابن سينا حين يتحدث عن أنواع البرهان وعن نوعين منه هما برهان اللِّم وبرهان الإنّ، يقول ابن سينا أن أساس اليقين في هذين البرهانين هو أن الحد الأوسط هو علة تصديقنا باليقين إذ يكون الحد الأوسط علة لنسبة الحد الأكبر إلى الحد الأصغر[٢٤] كأن تفسير الجانب المنطقي من مبدأ العلية هو أن الحد الأوسط في القياس البرهاني (الذي تكون مقدماته يقينية) يقوم بوظيفة الربط بين الحدين الآخرين، وذلك أساس اليقين.

هـ ـ والآن نوجز مواقف مفكري الإسلام في طبيعة مبدأ العلية، وجدنـا أن لدينا موقفين مختلفين: أولهما يقول إن العلاقـة العلية بين طرفين ليسـت علاقـة منطقية وإنما ممكنة فقد تتم وقد لا تتم، وأن ليس للأجسام من طبيعة ذاتية تحتم ضرورة العلية وأن مشيئة الله هي التي تجمع بين طرفي العلاقة العلية أو أن تفرق

(٢٣) المرجع السابق ص ٧٨٦.

(٢٤) ابن سينا: النجاة ص ٦٦.

بينهما فلا يتلازمان، وذلك موقف الأشاعرة. وثاني الموقفين يقول أن للأجسام طبيعة ذاتية تحتم ضرورة العلية ولا يعني ذلك تجاهل فعل الله في الأشياء فكل شيء يتم بتسخيره ومشيئته وذلك موقف المعتزلة، ويضيف الفلاسفة إلى موقف المعتزلة أن النفس تطلب العلة دائماً والعقل يبحث عنها دائماً وفي وصولها إليها يتم التصديق واليقين، وأن العلم الحقيقي دائماً علم بالعلل، بل أن العلاقة العلية ضرورة منطقية بمعنى أنها أساس يقين البرهان. والآن نريد مناقشة هذين الموقفين المختلفين، ونبدأ بالتراث الأرسطي الذي كان المصدر الأول لهذه المواقف إما بالتبعية أو بالمعارضة. كان أرسطو يعتقد بسلطان العلية واتخذها مبدأ واجب التسليم ولم يحاول البرهان عليه وكان يستخدمه قاعدة أولية للاستدلال على مواقفه المختلفة من فيزياء وآلهيات، ورأى أن العلم علم بالعلل أو اكتشاف لها، وراح يصنف تصنيفه الرباعي المشهور للعلل بل ويبدأ من الحركة وعلتها ليصعد إلى المحرك الأول. لكن أرسطو لم يضع العلية قاعدة منطقية بحتة بالمعنى الدقيق ولم يدرجها في قوانين الفكر الأساسية حيث تحدث عن مبادىء الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع وحين تحدث عن القياس والبرهان لم يستخدم تصور العلة وإنما يكتفي بذكر مبدأ القياس وهو أن وظيفة الحد الأوسط هي الربط بين الحدين الأكبر والأصغر المتباعدين. إن صحت هذه القضايا الموجزة عن أرسطو تبين لنا أن ابن سينا أخطأ في التعبير عن يقين البرهان بقوله إن الحد الأوسط علة اجتماع الحدين الآخرين وأن ابن رشد أخطأ في القول أن صناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات. العلية عند أرسطو ليست قانوناً منطقياً لكنها في نفس الوقت مسلمة أولى ليفكر الإنسان في إطارها. فكيف توفق بين هاتين القضيتين؟ قد نقول إن المبدأ المنطقي أو القاعدة المنطقية مبدأ للتطبيق في كل العوالم الممكنة أو في كل عالم متصور، بينما المسلمة مبدأ ننطلق منه لفهم عالمنا الطبيعي، وأن وسيلة الإنسان لفهم العالم هو اكتشاف علل ما أمامنا من حوادث وظواهر وأشياء، ومن ثم القول أن العلم علم بالعلل. ننتقل بعد ذلك إلى مناقشة مفكري الإسلام في موضوع العلية.

و ـ قال المعتزلة إن العلاقة العلية علاقة ضرورية لكنهم لم يقولوا أنها علاقة

منطقية وأبسط دليل على ذلك أنهم لم يدرجوا العلية فيما سمـوه المعرفة الاضطرارية أو الضرورية المبتدأة في العقول. إذن ليست الضرورة العلية عندهم ضرورة منـطقية، وليست كل ضرورة ضرورة منطقية، فهنالك ضرورة تجريبية ويمكن إدراج الضرورة العلية في الضرورة التجريبية. وفي القرآن الكريم آيات تؤكد ضرورة التفكير العلي مثـل قولـه تعـالى: ﴿**أم خلقـوا من غير شيء أم هم الخالقـون**﴾ الطور (٣٥). وإذا كان المعتزلة جعلوا للأجسام خصائص ذاتية تفسر حركاتها وسلوكها، وكذلك للكائنات الحية خصائص تلائم سلوكها فإنهم يؤكدون أن ذلك لا يعني إنكار الفعل الإلٓهي وتدبير خلقه وتسخير كل شيء لمشيئته. وحينئذ لا خلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول العلية سوى مزيد اهتمام المعتزلة بسيادة النظام والإطراد في العالم، ومزيد اهتمام الأشاعرة بالمشيئة الإلٓهية المطلقة. ولذلك فمن حسنات موقف المعتزلة اعتقادهم بالحتمية في العالم الطبيعي وهي سلطان القوانين العلمية على الأشياء وأنه لا يحدث شيء عبثاً وإنما كل شيء يتبع قانوناً. نخلص مما سبق قوله إلى أن الأشاعرة على حق في تقرير أن العلاقة العلية ليست علاقة منطقية وإنما هي علاقة تجريبية حادثة يمكن أن تتم كما يمكن ألا تتم في الواقع. كما أن الأشاعرة حققوا أهدافهم الدينية ومنها التفسير المعقول لمعجزات الأنبياء دون خرق للسنن الكونية، ومنها التدخل الإلٓهي المستمر في الكون بجزئياته وكلياته وحفظ الله له في كل لحظة، ومنها أن الفاعلية تسند إلى الكائن العاقل دائماً بينما لا فاعلية للجماد. لكن كان من الممكن أن يفسر الأشاعرة المعجزات بالإستناد إلى مجرد القدرة الإلٓهية المطلقة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون**﴾ (يٓس ٨٢)، أو كان من الممكن أن يقولوا أن الله حين أعطى كل شيء خلقه أعطي له من الخصائص والإمكانيات ما يجعله يؤدي وظيفته على أكمل وجه. لكن الأشاعرة أرادوا تسليط الضوء الساطع على مشيئة الله وحده وفاعليته وحده دون غيرها كما سبق القول. ولعل النقد الأساسي الوحيد للأشاعرة فيما يختص بالعلية هو أن موقفهم يؤذن بأن يكون العالم أو الكون مسرحاً للتغير الدائم والإمكان المتغير في كل لحظة، دون أن يقصدوا إلى ذلك، فيزول النظام ويختفي الإطراد وتضيع سيطرة القوانين على الأشياء. وفي هذه النقطة يكون المعتزلة في ندائهم بما يشبه الحتمية العلمية أقرب إلى العلم الحديث من الأشاعرة. أضف إلى ذلك أن موقف الأشاعرة لا يخلو من تناقضات مثل اعتماد الباقلاني على مبدأ العلية

في أحد براهينه على وجود الله[٢٥]، وحين يجعل العلية مبدأ البرهان فإنه يعتبره قاعدة عقلية ضرورية. أما عن فلاسفة الإسلام فقد جاء موقفهم موافقاً للمعتزلة مناهضاً للأشعرية، يعمقون موقف المعتزلة ويحبكون صياغته ويردون على حجج الأشاعرة واحدة واحدة. لم يخطىء الفلاسفة فيما يختص بالعلية إلا في اعتبارها مبدأ منطقياً حين يقول ابن رشد «إن صناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات» فليس العلية مبدأ منطقياً، وإذا كان ابن رشد يقتفي أرسطو ويشرحه فقد سبق قولنا إن أرسطو لم يجعل العلية من مبادىء المنطق. قد يكون كل مقصد ابن رشد من إقحام عبارة «صناعة المنطق» إنه فهم اليقين في أي قياس برهاني على أنه قائم على أن الحد الأوسط علة اجتماع الحدين الأكبر والأصغر، لكن كلمة «علة» هنا جاءت مقحمة لا ضرورة لها فالحد الأوسط في البرهان ـ عند أرسطو ـ يقوم بوظيفة الربط بين الحدين الآخرين، لا أن الحد الأوسط علّة، والحدود لا تكون علة لحدود أخرى. أما فيما عدا هذه النقطة ففلاسفة الإسلام يرون العلية من المسلمات التي نبدأ بها بلا برهان أو من مصادرات العلم التجريبي أو مقولة من مقولات الفكر الإنساني. ومن ثم فالعلم اكتشاف علل الموجودات، والنفس تطلب العلة، والعقل يبحث عنها وإلا لم يكن علم، وأن لكل شيء ذاتاً وصفات تحدد طبيعته وبالتالي تحدد ما يقوم به من حركة وعمل، ولا يعني هذا تجاهل المشيئة الآلهية بل من رفع الأسباب فقد رفع العقل ومن جحد الأسباب فقد جحد الصانع الحكيم ويضرب ابن رشد مثالاً بسيطاً. «فلو لم يكن شكل يد الإنسان وعدد أصابعها ومقدارها ضرورياً للإمساك الذي هو فعلها وفي احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل وموافقتها لامساك آلات جميع الصنائع لكان وجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق...»[٢٦] ويقول أيضاً «ظن الغزالي أن القائل بالضرورة العلية يقول أن فاعل الاحتراق هو النار فقط وهذا ما

---

(٢٥) انظر أحمد صبحي في علم الكلام جـ ٢ ص ٩٦: «لكل حادث محدث ولكل محدث محدث بالضرورة كما أنه لا كتابة بدون كاتب ولا صورة بدون مصور فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها..

(٢٦) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ١٩٩ ـ ٢٠١.

نكره بل نقول أن فاعل الاحتراق هو الله تعالى خلق السواد في القطن والتفريق بين أجزائه وجعله رماداً، أما النار فهي جماد لا فعل لها. . . »[٢٧].

ز ـ ونلاحظ أوجه شبه كثيرة بين النظريات السابقة لمفكري الإسلام ونظريات بعض فلاسفة العصر الحديث، نكتفي هنا بالإشارة إلى ديكارت وبركلي وهيوم نجد عند ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) نظرية الخلق المستمر فالله لم يترك العالم بعد الخلق الأول وإنما الكون محتاج في كل لحظة لحفظ الله وإدامة وجوده واستمراره وهذه نقطة أشعرية. ويقول بركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) إن الأجسام لا فعل لها ولا حركة من ذاتها وأن من له الفاعلية يجب أن يكون عقلاً أم روحاً، بل إننا حين ندرك الأشياء المادية من حولنا لا يقول أن علة إدراكنا هي الأشياء فلا فاعلية ولا علّية ولكن علة إحداث أفكار تلك الأشياء في عقولنا هو الله مباشرة ـ يعطينا صور الأشياء في نظام واطراد وهذه هي قوانين الطبيعة فالله خالق الأشياء بقوانينها. لكن دافد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) هو الذي اهتم اهتماماً خاصاً بتصور للعلية كان جديداً على الفكر الأوروبي الحديث، ويذكرنا بموقف الأشاعرة. يرفض هيوم أن تكون العلاقة العلية فطرية في العقل، كما يرفض أن تكون علاقة منطقية بمعنى أن المعلول متضمن بالضرورة في معنى العلة. لكنه يفسر العلية تفسيراً تجريبياً بطريق الإدراك الحسي مؤداه أن العلاقة العلية ليست سوى تتابع حادثتين أو شيئين تتابعاً متلازماً متكرراً في الإدراك الحسي، مما يؤدي إلى تكوين عادة عقلية عن هذا التتابع المتكرر المنتظم لدرجة حين نرى حادثة ما في المستقبل نتوقع أن تتبعها الحادثة التي لازمتها في الماضي وإذن فالضرورة في العلاقة العلية ضرورة تجريبية أو نفسية نلاحظ أن هيوم يصوغ نظريته في العلية دون إدخال العنصر الإلٓهي ودون أن يكون هدفه تفسير المعجزات، وإنما كان اهتمامه الأساسي معرفياً خالصاً.

٦ ـ مدخل إلى نظرية المعرفة عند ابن سينا:

أ ـ لقد فرغنا من إيجاز مواقف مفكري الإسلام من بعض المسائل الابتدائية

(٢٧) ابن رشد: تهافت التهافت ص ٧٧٨.

في نظرية المعرفة وهي تساؤلات عن إمكان المعرفة والصراع بين الشك واليقين، وتعريف المعرفة، ومصادرها، وأنواعها، ودرجاتها، وطبيعة مبدأ العلية. وهي مسائل يبدأ بها أي فيلسوف مهتم بالمعرفة لكنها في صميم نظرية المعرفة بالمعنى الدقيق. وهذه المسائل المعرفية الابتدائية هي كل ما بحث فيه المعتزلة والأشاعرة والصوفية في نظرية المعرفة. ذلك لأنهم لم يكن لهم اهتمام رئيسي بمشكلات المعرفة بل بمشكلات عقائدية كبرى وجعلوا البحث في تلك المسائل المعرفية بمثابة تقديم وتمهيد لعرض حججهم في موضوعاتهم الاعتقادية. أما إذا أردنا إلتماس نظرية المعرفة بالمعنى الدقيق عند مفكري الإسلام فيجب إلتماسها عند الفلاسفة دون غيرهم. بل سوف لا نجد عند هؤلاء الفلاسفة إلا نظرية الإدراك الحسي والعقلي دون غيرها من نظريات معرفية أخرى. نلاحظ أن الدارس لفلاسفة الإسلام لن يجد فيلسوفاً واحداً يمثلهم وإنما قد يجد فريقين ممن لهم اهتمام بنظرية المعرفة وهما الفارابي وابن سينا من جهة وابن رشد من جهة أخرى. ولذلك سوف نعرض نظرية كل من ابن سينا وابن رشد في المعرفة. نلاحظ ثانياً أن هؤلاء الفلاسفة وأن كان لهم اهتمام بمشكلة المعرفة فلم يعتبروا المعرفة مبحثاً مستقلاً متميزاً من مباحث الفلسفة ولذلك تجد نظريتهم في المعرفة متضمنة في نظرياتهم في النفس والعقل ـ وهم في ذلك يقتدون بأرسطو. نلاحظ أخيراً أن نظرية المعرفة عند ابن سينا تقوم في جانب منها على نظرية أرسطو أو تعتبر تطويراً لها، وفي جانب آخر تقوم على نظرية العقول العشرة التي كان الفارابي (ت ٣٣٩) أول من صاغها. فلكي نفهم نظرية ابن سينا في المعرفة تلزم الإشارة إلى هذه النظرية الفارابية. لكن لهذه النظرية أصولها عند أرسطو وأفلوطين، ولذلك نشير فيما يلي إشارة سريعة إلى نظرية أرسطو في المعرفة ونظريتي أفلوطين والفارابي في الفيض والصدور.

ب ـ نلتمس نظرية أرسطو في المعرفة من خلال نظريته في النفس كما سبق القول. وللنفس ثلاث قوى يسميها النفس النباتية أو الغاذية ووظائفها التغذي والتوالد، والنفس الحيوانية أو الحاسة وتقوم بوظائف الإحساس والإدراك الحسي والتخيل والتذكر إلى جانب الإحساسات باللذة والألم والانفعالات، والنفس الناطقة أو العقل وبفضله نفكر أي نصدر أحكاماً وذلك بأن نربط بين تصويرين أو

نميز بينهما، وندرك الكليات بالتجريد كما ندرك الماهيات والمبادىء الأولى بالحدس. ويميز أرسطو بين وظيفتين للعقل يسميهما «العقل الفعال» و «العقل المنفعل»، الأول فعل خالص يدرك الماهيات أو يصوغها بل ليس العقل الفعال سوى هذه الماهيات والكليات، والعقل المنفعل في ذاته لوحة ملساء أو صفحة بيضاء لكنه استعداد لتلقي المعاني من العقل الفعال بعد أن تنطبع فيه صور المحسوسات فتثير تلك المعاني والتصورات. ثم تأتي العبارة الخالدة التي كتبها أرسطو في كلمات قلائل دون توضيح أو شرح مما حفز الشراح وفلاسفة العصور الوسطى وفلاسفة الإسلام إلى تأويلها، وهي قوله أن العقل المنفعل ما دام يتلقى صور الإحساسات من البدن فإنه يفني بفنائه، بينما العقل الفعال لا مادي فنفترض أن له وجوداً سابقاً على البدن وإحساساته، وهو العنصر الخالد، إنه لمعة من العقل الآلهي والآتي إلى النفس من خارج (كتاب النفس ٤٣٠ أ ٢٥). هذه العبارة صعبة الفهم والتفسير في ضؤ فلسفة أرسطو، مما حفز الإسكندر الأفروديسي إلى تفسير العقل الفعال هنا على أنه العقل الآلهي. ثم تتالت تفسيرات أخرى من الشراح والمفسرين الآخرين. والآن نقول إن الفارابي اقتبس فكرة العقل الفعال من أرسطو وجعل له مفهوماً جديداً ووظيفة بعيدة كل البعد عما يمكن أن يدخل إطار فلسفة أرسطو. أخذ الفارابي نقطتين أخريين من أرسطو هما التمييز بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحته، وأن لكل فلك عقلاً لا مادياً يحركه.

جـ ـ ننتقل الآن إلى إيجاز نظرية الفيض أو الصدور عند أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠)، الذي حاول رسم صورة عن الوجود هي مزيج من الأفلاطونية والمشائية والنزعة الصوفية، يصور بها صدور العالم عن الله ويقيم فلسفته على ثالوث هو الواحد فالعقل فالنفس الكلية.. الله قمة الوجود ويسميه «الواحد» لأن الكثرة في الوجود المحسوس تفترض الوحدة، ويجب ألا نضيف إلى الواحد أي صفة أخرى كالوجود والفكر والإرادة والخير والجمال لأن هذه الصفات تحدده وهو اللامتناهي، ذلك لأن الوجود موضوع تفكير والتفكير يستلزم ذاتاً وموضوعاً والله واحد بسيط، كما أن وصفه بالفكر والإرادة يحدده بما يفكر فيه ويريده، ومن يريد إنما يحتاج إلى غيره أو به نقص يريد استكماله، والواحد بريء من ذلك كله. نقول

نقط أن الواحد فاض عنه العالم أو صدر عنه كما يصدر الماء عن ينبوع لا يفيض أو كما يصدر الضوء عن الشمس دون أن ينقص منها شيء أو كما يفيض عن رجل ما علمه دون أن ينقص من علمه شيء. ويفيض عن الواحد شيء واحد وهو العقل وهو المرتبة الثانية في سلم الوجود، والعقل هو ما صدر عن الواحد، وحين يفكر العقل ويتأمل الواحد عشقاً له تصدر عنه معقولات أو أفكار أشبه شيء بالمثل الأفلاطونية حيث هي علل ونماذج كل الأشياء أو الموجودات التي سوف توجد. والعقل يفيض عن الواحد لكنه أقل منه كمالاً. وثالث المراتب في سلم الوجود هو النفس الكلية وهي وسط بين العقل والعالم المحسوس، وتتصف بالفعل والحياة والحركة الفكرية، تفيض عنها النفوس الجزئية كما يفيض عنها العالم المحسوس. حين تتأمل النفس الكلية العقل تفيض عنها النفوس الجزئية وحين تتأمل ذاتها يفيض عالم المادة. لكن حين تشتاق المادة إلى صورة تضطر الصور إلى الحلول في المادة، والمادة أصل الشر. ودرجات المعرفة عند أفلوطين ثلاثة من الأدنى إلى الأعلى وهي الإحساس فالنظر فالوجد. ولما كان الإحساس لا يصل إلى يقين تلجأ النفوس إلى النظر والاستدلال بربط التصورات بعضها ببعض ويسمى هذه المرحلة بالجدل وعلينا التخلص منه والقفز إلى حال الوجد وهي حال الاتحاد بالأعلى وهي مرحلة أشبه بالجنون في العشق والفناء في الأعلى. والآن يمكن القول أن الفارابي أخذ من أفلوطين فكرة الفيض وأن لا يصدر عن الواحد إلا واحد وأن الموجودات مرتبة من الأعلى فالأدنى، لكنه أضاف القول أن الفيض ليس ضرورياً وإنما هو إبداع قائلاً أنه حفظ إدامة وجود الشيء بحيث لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع. فإذا أضفنا إلى ذلك أقوال أرسطو في العقل الفعال وقسمة العالم إلى ما فوق فلك القمر وما دونه، وإن لكل فلك عقلاً ونفساً وجرماً، جائت صياغة نظريته الجديدة في العقول العشرة وهي غريبة عن أرسطو وأفلوطين معاً وجديدة على الفكر الإسلامي إذ لم يسبق الفارابي إليها أحد(٢٨).

د ـ خذ الأن خلاصة موجزة لهذه النظرية عند الفارابي. الله واجب الوجود وعنه صدر نوعان من الموجودات موجودات روحية وموجودات مادية مع افتراض

---

(٢٨) انظر عبد الرحمن بدوي الموسوعة الفلسفية جـ ١، مادة الأفلاطونية المحدثة ص ١٩٠ ـ ٢٠٩.

أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد ولم تصدر الموجودات عنه على سبيل الطبع والضرورة دون أن تكون له معرفة ورضا بصدورها وإنما صدرت الأشياء لكونه عالما بذاته، وعلمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه. يفيض عن الله منذ الأزل العقل الأول المحرك للسماء الأولى أو الفلك الأكبر، وعن العقل الأول يصدر العقل الثاني وهكذا إلى أن نصل إلى العقل التاسع المحرك للقمر، وهذه العقول التسعة مجتمعة هي ملائكة السماء، ثم العقل العاشر وهو العقل الفعال وهو عقل فلك القمر، ويسمى أيضاً روح القدس، وهو مجرد عن المادة، وتؤلف هذه العقول العشرة الموجودات الروحية. ويمثل هذا العقل الفعال الصلة بين ما هو علوي وما هو سفلي ثم يليه النفس الإنسانية فالصورة فالهيولي. أما الموجودات المادية فعلى مراتب هي الأخرى تمثلها الأجرام السماوية والأجسام الآدمية والحيوانات والنباتات والمعادن والعناصر الأربعة[٢٩]. هذا هو الهيكل العام لنظرية العقول العشرة الفارابية، وهدفها تفسير نشأة العالم وقدمه ووضع تفسير عقلاني صوفي معاً لظاهرة النبوة. صدرت الموجودات عن الله منذ القدم، وجاء العقل الفعال الأرسطي ليصبح العقل العاشر في سلسلة مراتب الفيض ليقال لنا عنه أنه واهب الصور أي يتلقى العقل الإنساني منه الماهيات والمعاني ومبادىء الفكر والوجود. ومن جهة أخرى حين ترقى النفس الإنسانية في الفكر والتأمل تتحد وتتصل بالعقل الفعال الفارابي، فتدرك الأسرار، وحين تتوفر مخيلة الإنسان وترقى إلى درجاتها العليا يتم الاتحاد بالعقل الفعال الذي يمثل الوحي وهذه درجة الأنبياء. فإذا أردنا الإلمام بنظرية المعرفة الفارابية نجد أنها تقوم على نظرية العقول العشرة الأنطولوجية، ثم ترتب وظائف العقل الإنساني ودرجاته وأعلا درجاتها هي الاتصال بالعقل الفعال، فليست المعرفة كسباً بل هي منحة من العقل الفعال واهب الصور. والآن نقول أن ابن سينا أخذ من الفارابي نظريته في العقول العشرة

(٢٩) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٨ ـ ٣٥.
وأيضاً الفارابي: عيون المسائل ص ٢٤.
وأيضاً دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ٢١٢ ـ ٢١٤.
وأيضاً محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١١٧ ـ ١١٨.

ونظريته في المعرفة، يكرر أجزاء منها، ويوضح بعضها الآخر، ويضيف إليها جانباً مشائياً، بالإضافة إلى جانبها الإشراقي.

٧ ـ نظرية المعرفة السينوية :

أ ـ لقد سبقت الإشارة إلى أن ابن سينا ـ كأرسطو ـ لم يجعل للمعرفة مبحثاً متميزاً مستقلاً عن باقي المباحث الفلسفية وإنما سجل نظريته في المعرفة حين كان يكتب نظريتيه في النفس والعقل، ولذلك تلتمس نظريته في المعرفة في جانب منها في نظريته في النفس إذا استثنينا أقواله أو براهينه على وجود النفس وتميزها من البدن وعلى وحدتها وخلودها ـ كما تلتمس في نظريته في العقل الإنساني وقدراته ووظائفه. ولأن ابن سينا كسائر الفلاسفة الإسلاميين لم يكن له اهتمام رئيسي بالمعرفة فلم يكتب في كل المشكلات المعرفية، وإنما يمكن القول أنه كتب فقط في نظرية الإدراك الحسي، ونظرية في الكليات وتصنيفه للقضايا اليقينية وغير اليقينية، وفي معرفة «العارف» بالله، ويمكن إضافة نظريته في تفسير النبوة بشيء من التجوز كجزء من نظريته في المعرفة. لكن ابن سينا لم يكتب مثلاً في مشكلات معرفية أو مسائل معرفية أخرى مثل دحض موقف الشك المطلق أو وضع نظرية في طبيعة الاعتقاد أو طبيعة الذاكرة أو نظرية في الصدق ونحو ذلك. ويمكن القول أن المسائل والموضوعات التي بحثها ابن سينا في المعرفة تجعل نظريته مشائية متطورة في جانب منها وإشراقية فارابية متطورة في جانبها الآخر. وفيما يلي نوجز نظريات ابن سينا في الإدراك الحسي والإدراك العقلي أو في طبيعة الكليات وإدراكها، أما نظريته في مواطن المعرفة اليقينية فقد سبق ذكرها. والآن نبدأ بإيجاز نظريته في الإدراك الحسي أو إدراك الإنسان للأشياء من حوله بالطريقة التي رآها أي في إطار نظريته في النفس وطرف من نظريته في العقل بحيث لا يقتصر اهتمامه على إدراك الإنسان وإنما يضم أيضاً إدراك الحيوانات للبيئة من حولها.

ب ـ يبدأ ابن سينا نظريته في النفس بالتقسيم الأرسطي لقوى النفس فيقول إن للنفس قوى أو وجوهاً ثلاثة هي النفس النباتية التي تقوم بوظائف تمثل الغذاء والنمو والتوالد، والنفس الحيوانية التي تقوم بوظيفة إدراك الجزئيات والحركات الإرادية، والنفس الإنسانية أو الناطقة التي تقوم بإدراك المعاني الكلية وعمليات الإستدلال

والإرادة التي تؤدي إلى السلوك الحر المختار. ويقف ابن سينا وقفة طويلة عند النفس الحيوانية في وظيفتها الإدراكية. تؤدي النفس الحيوانية في الجانب الإدراكي وظيفتين هما إدراك الأشياء الخارجية بالحواس الخمسة الظاهرة، وإدراك لهذه الأشياء من باطن، ويسميها أحياناً «الحواس الباطنة» وأحياناً أخرى «قوة تدرك من الداخل». وتشتمل هذه القوة الإدراكية الداخلية على خمس قدرات يسميها الحس المشترك أو فنطاسياً والمصورة والمتخيلة والوهم والحافظة أو الذاكرة. بعض هذه القدرات تدرك صور الأشياء المحسوسة أو ما يسميها المحدثون أفكارنا عن هذه الأشياء مثل شكلها ولونها وملمسها وهيئتها وبعض هذه القدرات الباطنية تدرك معاني مرتبطة بتلك الأشياء، مثلما نقول أن رؤية الشاة للذئب تحمل معها معنى الخوف والهرب منه. وفيما يلي وظيفة كل من هذه القدرات الباطنية. أما الحس المشترك فهو قدرة مرتبة من الناحية الفسيولوجية في أول التجويف المقدم أو الأمامي من الدماغ تجمع في ذاتها جميع الصور المنطبعة من كل الحواس الخمسة فيرتبط الشم بالطعم مثلاً أو اللون بالطعم، كما أننا ندرك بفضلها الشكل والمقدار والحركة والسكون لأنه لا توجد حاسة ظاهرة تدركها، كالحركة التي ندركها باللمس والبصر معاً بمعاونة الحس المشترك الذي تجتمع فيه مختلف الإحساسات. أما المصورة فهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم أو الأمامي من الدماغ وتحفظ ما اجتمع في الحس المشترك من صور المحسوسات وتبقى هذه الصور فيها بعد غيبة المحسوس أي بعد غياب الشيء عن مجال الإدراك ويجعل ابن سينا هذه المصورة مع الحس المشترك عند الحيوانات أساس التجربة إذ يستطيع الحيوان الجمع بفضلهما بين الإدراك الحاضر والماضي. أما الوهم أو الوهمية فهي قدرة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، وتدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات مثل إدراك الشاة أن الذئب مصدر الخوف والهرب منه أو أن إدراكي لطفل يستوجب العطف عليه، كأن الوهم قدرة ترشدنا إلى ما هو نافع وضار لنا في المحسوسات، ثم يقول ابن سينا عن الوهم أيضاً أنه مركز الغرائز كحال الطفل ساعة يولد وتعلقه بالثدي أو إذا تعرضت حدقته لأذى بادر باطباق جفنيه، كما يقول عن الوهم أنه مصدر جميع الأحكام التي لا يجزم العقل بصحتها فمن أحكامه

الكاذبة أن كل موجود يجب أن يتحيز في مكان، ومن أحكامه الصادقة «لا يمكن أن يوجد جسمان في مكان واحد» أو لا يوجد جسم في مكانين في وقت واحد، وحين يبطل العقل بعض أحكـام الوهم لا يزول الوهم. ننتقل إلى القدرة الرابعة في الحس الباطن للنفس الحيوانية وهي ما يسميها المتخيلة، وهي مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ، لكن يسميها ابن سينا المفكرة في الإنسان، وتقوم باستعادة صور الأشياء التي حفظتها المصورة، تجمع بعضها إلى بعض أو تفرق بعضها عن بعض فتؤلف صوراً خيالية، ومن ثم الابتكار أو الإبداع، ويقوم ذلك طبقاً لقوانين ترابط الأفكار وأهمها التشابه والتضاد والجوار. أما القدرة الأخيرة من قدرات النفس الحيوانية فهي الحافظة أو الذاكرة وهي مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ وتقوم بوظيفة حفظ ما يدركه الوهم من المعاني الموجودة في الأشياء المحسوسة واستعادتها بمعاونة المتخيلة. وقد لا تختلف الذاكرة عن المتخيلة إلا بمعنى أن الذاكرة تدرك الزمن الماضي[٣٠]. تلك هي الصورة التي يرسمها ابن سينا للإدراك الحسي عند الحيوان والإنسان وذلك هو ما يعتبره تفصيلاً لوظائف النفس الحيوانية. ويمكننا تقديم الملاحظات الآتية:

١ - يعتبر ابن سينا أول الفلاسفة القدماء الذين ربطوا وظائف الإحساسات والخيال والذاكرة بشروطها الفسيولوجية ويرجع ذلك إلى ريادته ونبوغه في علم الطب حتى عصره، كما أن له فضلاً كبيراً في توضيح أوجه الشبه بين إدراك الحيوان وإدراك الإنسان. نعم سبقه أرسطو إلى تصور النفس الحيوانية لكن لم يسبق أحد ابن سينا في إلقاء الضؤ الساطع على علم النفس الحيواني كمدخل إلى دراسة علم النفس الإنساني التجريبي.

٢ - أدرك ابن سينا بوضوح تعقيد عملية الإدراك الحسي وتركيبها من عناصر متعددة متداخلة إذ يبدأ الإدراك باستخدام الحواس ثم الربط بين الأفكار الحسية المختلفة وكيفية إدراك المعاني التي ليست لها حواس خاصة كالشكل والحركة ونحوها، ولا ينسى دور الخيال والذاكرة في تكوين الإدراك الحسي. بل لم ينسى

(٣٠) انظر: النجاة ص ٦٢، ٦٣، ١٥٨ - ١٦٦ وأيضاً محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، الطبعة الثانية، دار المعارف القاهرة ١٩٦١ ص ٣٤، ٣٧، ١٢٧ - ٩، ١٦٤ - ١٩٠.

الإشارة إلى ما يسمى الآن حجة الخداع وهي الإدراك الخادع وكيف نميزه من الإدراك الحسي الصحيح ويضع ابن سينا معيار التمييز حين يقول أن لا خطأ في الإحساس وإنما الخطأ يكمن في حكمنا عليه، ثم نشير إلى بعض أخطاء الحواس كظاهرة الهلوسة مثل رؤية الأشباح الكاذبة أو الأحكام التي تصدر عن المرضى ونحو ذلك(٣١).

٣ ـ بينما أدرك أرسطو ثلاث قوى للإدراك من باطن وهو الحس المشترك والتخيل والتذكر، أضاف ابن سينا إليها قوتين هما المصورة والوهم. ٤) نلاحظ وجه شبه بين ابن سينا وجون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) في تمييزهما معاً بين إدراك الأشياء من خارج ويسميه لوك الحس الخارجي Outer Sense، وبين الحواس الباطنة ويسميه لوك الحس الباطن inner Sense لكن بينما قصد لوك بالحس الباطن قدرتنا على الاستبطان أو إدراك حالاتنا الداخلية فقد جعل ابن سينا الحواس الباطنة عناصر أساسية لتكوين الإدراك الحسي ذاته.

٤ ـ عرف ابن سينا قوانين ترابط الأفكار وجعلها التشابه والتضاد والجوار وهي مألوفة لأرسطو، مما يذكرنا بقوانين الترابط عند دافيد هارتلي Hartley (١٧٠٤ ـ ١٧٥٧) ودافيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) وهي الجوار في المكان أو الزمان والشبه والعلية.

٥ ـ أخطأ ابن سينا في اعتبار ما نسميه الآن أفعالاً منعكسة لا إرادية غرائز مثل قوله أن الرضيع يتعلق بثدي أمه أو يغمض جفنيه حين تتعرض عيناه لأذى ونحو ذلك. بعد هذه الملاحظات على نظرية ابن سينا في الإدراك الحسي، ننتقل إلى إيجاز نظريته في الإدراك العقلي أو إدراك الكليات، وهذه نجدها حين يعرض نظريته في العقل.

جـ ـ سبقت الإشارة إلى أن ابن سينا يصنف قوى النفس تصنيفاً أرسطياً ثلاثياً وهو النفس النباتية والحيوانية والإنسانية أو الناطقة، وقد فرغنا من إيجاز وظائف النفس الحيوانية وننتقل الآن إلى النفس الناطقة أو العقل. للعقل جانبان أساسيان عقل عملي وعقل نظري أو قوة عاملة وقوة عالمة. أما القوة العاملة أو العقل العملي فهو مبدأ محرك للبدن كما أنها مركز لتولد الآراء الذائعة المشهورة مثل قبح الكذب

(٣١) محمد عثمان عثماني: الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١٧٢.

والظلم ووجوب الصدق والعدل[٣٢]، أو أن ـ العقل العملي تنبع منه قيم الخير والشر والجمال والقبح في الجزئيات ونعبر عنها ببعض أنواع القضايا غير اليقينية وهي المشهورات والمقبولات[٣٣]. أما القوة العالمة أو العقل النظري فوظيفته إدراك الكليات وصياغة أنواع الاستدلالات أو البراهين[٣٤]. أو أن وظيفته أن تنطبع فيه الصور الكلية المجردة عن المادة[٣٥]. ويتم إدراك العقل للكليات المجردة على مراحل، ويصوغ ابن سينا هذه المراحل صياغات مختلفة في الشفاء والنجاة بحيث تتسق بعضها مع بعض أحياناً ولا يتسق بعضها مع بعض أحياناً أخرى[٣٦]. لكن يمكن القول أن أولى مراحل إدراك الكليات أن تستعين النفس الناطقة بما توصلت إليه النفس الحيوانية أو أن يستعين العقل النظري بما توصلت إليه قوى الإدراك الحسي، وذلك بأن يجرد العقل معاني عامة عن تلك الصور الحسية التي توصلت أليها المصورة والتخيلة والحافظة فتحدث فيه مبادىء التصور أو معاني الحدود، كما يتوصل العقل أيضاً إلى اكتساب المقدمات التجريبية أو المجربات حين يجد علاقة حمل ثابتة بين محمول وموضوع. ويدخل في هذه المرحلة أيضاً الأخبار التي يقع التصديق بها لشدة التواتر[٣٧] أما ثاني مراحل التوصل إلى الكليات فحين يتوصل العقل إليها دون استعانة بمصادر الإحساس والإدراك ويقع في هذه المرحلة إدراك القضايا الأولية اليقينية التي تتمثل في مبادىء الفكر المنطقي وبديهيات الرياضيات، كما يقع فيها أيضاً استنباط الأجناس والأنواع والفصول والخواص والأعراض العقلية وقواعد الاستدلال[٣٨]. ويمكن تقديم صياغة أخرى لوظائف العقل النظري بيان مراتبه أو درجاته الأربعة المشهورة عن ابن سينا وهي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد.

---

(٣٢) النجاة ص ١٦٤.

(٣٣) الشفاء جـ ٦ ص ١٨٥.

(٣٤) النجاة ١٥٨.

(٣٥) نفس المرجع ص ١٦٥.

(٣٦) قارن الشفاء جـ ٦ ص ١٩٧ والنجاة ص ١٦٥ ومبحث عن القوى النفسانية ص ٦٠.

(٣٧) الشفاء جـ ٦ ١٩٧.

(٣٨) محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ٢٠٨.

العقل الهيولاني ـ وهو العقل المنفعل عند أرسطو ـ هو استعداد العقل لقبول أي شيء وهو في ذاته لوحة ملساء ليس به شيء لكنه مستعد بالقوة لاكتساب ما يلقي فيه، وليس به شيء بالفعل، كاستعداد الطفل للكتابة. ويصير هذا العقل الهيولاني عقلاً بالملكة حين تحصل فيه المعقولات الأولى وهي القضايا الأولية اليقينية التي تتمثل في مبادىء الفكر المنطقي وبديهيات الرياضيات ونقترح أن نضع في هذه المرحلة مبادىء التصور أو معاني الحدود والأجناس والأنواع والمقدمات التجريبية، وهذه جميعاً معان وقضايا نعتقد بها اعتقاداً حازماً ولا نكتسبها من الخارج وإنما جبل الإنسان على تصديقها، ويقول ابن سينا أنها مخزونة لا يستخدمها العقل بالملكة دائماً فإن فهمها واستخدمها ووعي أنه فهمها واستخدمها سميت عقلاً بالفعل. ويقول ابن سينا أن بالعقل بالفعل ما يسميه المعقولات الثانية ويقصد بها مبادىء الاستدلال والبرهان. وحين تكون هذه المعقولات الأولى والثانية حاضرة لي بالفعل واستخدمها بالفعل متى شئت وأعي أني أستخدمها كذلك سمي العقل مستفاداً. والآن لم سمى أعلى مراتب العقل النظري عقلاً مستفاداً؟ لأنه استفاد ما لديه من معاني وقضايا ومبادىء من العقل الفعال. وهنا تأتي إلى الجانب الإشراقي غير المشائي من نظرية المعرفة عند فيلسوفنا، وهو الجانب المأخوذ من نظرية العقول العشرة الفارابية. لقد وضع ابن سينا لنفسه مبدأ وهو أن «العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل»[٣٩]، ويقول أيضاً «أن النفس الإنسانية قد تكون عاقلة بالقوة ثم تصير عاقلة بالفعل وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرج بسبب بالفعل يخرجه فههنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة إلى الفعل وإذ هو السبب في إعطاء الصور العقلية فليس إلا عقلاً بالفعل عنده، مبادىء الصور العقلية مجردة ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا.. والقوة العقلية إذا طلعت على الجزئيات التي في الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا أصبحت مجردة من المادة وعلائقها وانطبعت في النفس الناطقة... والأفكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض[٤٠] وإذن

(٣٩) النجاة ص ١٦٦ وهو مبدأ عند أرسطو: ميتافيزيقا ١٠٤٩ ب ٢٤.
(٤٠) الشفاء جـ٦ ص ٢٠٨.

فمعرفتنا لمعاني الحدود والأوليات المنطقية والكليات المجردة ومبادىء الاستدلال ـ كلها معرفة موهوبة لنا من مصدر خارج عن عقولنا، وهذا المصدر هو العقل الفعال، وهو العقل العاشر أو عقل فلك القمر، وهو واهب الصور أي واهب المبادىء العقلية.

ونلاحظ من عبارات ابن سينا أن هذا الاتصال بين عقل الإنسان والعقل الفعال ليس متاحاً لكل إنسان. ما هو متاح لنا جميعاً فيض العقل الفعال على عقولنا في مبادىء الفكر المنطقي والمعاني المجردة عن المحسوسات لكن لا يفيض العقل الفعال بمبادىء الوجود إلا على من تنزهت نفسه عن مطالب البدن وصعدت في مراتب المعرفة ـ معرفة واجب الوجود. ومعنى هذا إن الارتقاء لا يتم فقط بالإخلاص في العبادة وإنما يتجاوز الإخلاص في العبادة إلى معرفة المعبود[41]. وهنا يميز بين الزاهد والعابد والعارف. المعرض عن متاع الدنيا هو الزاهد، والمواظب على فعل العبادات هو العابد، والمتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره هو العارف. الزاهد عند ابن سينا من اشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة والعابد يعمل في الدنيا وينتظر أجره في الآخرة أما العارف فقد تنزه عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق[42]. وذلك معنى المعرفة الإشراقية. ومن الناس من يكون عقله الهيولاني أكثر من غيره استعداداً لتلقي الحقائق وحينئذ يسمى هذا الاستعداد حدساً أو إلهاماً، وقد يشتد هذا الحدس عند بعض الناس بحيث لا يحتاج اتصاله بالعقل الفعال إلى كبير جهد وحينئذ يسمى العقل الهيولاني عقلاً قدسياً ولا يبعد أن تفيض هذه الحقائق المنسوبة إلى العقل الفعال فيضاناً على المخيلة فتحاكيها المخيلة بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام وذلك هو الوحي[43].

والآن نريد مزيداً من توضيح لرأي ابن سينا في إدراكنا وفهمنا للمعاني العامة

---

(٤١) المرجع السابق ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

(٤٣) الإشارات والتنبيهات لابن سينا: تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة جـ ٤ ص ٧٩٩ ـ ٨٠٠.

(٤٣) النجاة ص ١٦٧.

والقضايا العامة، بأن نسأل ما هي قدرات العقل الإنساني وصلة هذا العقل بالعقل الفعال؟ وقبل الإجابة على هذا السؤال نود أن نلفت الانتباه إلى أن ابن سينا يرى يقيناً فيما يسميه المجريات والمتواترات رغم اعتمادها على الحواس أو بسبب اعتمادها عليها، والمجريات قضايا تجريبية نحس تجريبياً بارتباط متكرر متلازم بين محمولها وموضوعها بحيث تنطوي هذه القضايا على علاقة العلية، والمتواترات قضايا تجريبية تعتمد على السمع بوجه خاص وتتعلق بأخبار عن أشياء لم ندركها مباشرة وأنما سمعناها من مصادر لا نتشكك في كذبها ومن ثم هي موضع تصديقنا التام، مثل تصديقنا بوجود أمصار لم نرها، لكن النص الذي نجده في الشفاء جـ ٦، ١٩٧ يوحي بأن المتواترات تضم أيضاً أقوال الأنبياء وائمة الشرائع. وإن كان ابن سينا يضع في النجاة ٦١ - ٦٢ أقوال الأنبياء في طائفة أخرى من القضايا يسميها المقبولات لكنه يجعلها غير يقينية. فلكي يتسق ابن سينا مع نفسه يجب أن نضع المجريات والمتواترات والمقبولات في قائمة القضايا التجريبية اليقينية، مع أن ابن سينا لم يشر إليها أبداً حين تحدث عن درجات العقل من هيولاني إلى عقل بالملكة إلى عقل بالفعل وعقل مستفاد. أما السؤال عن قدرات العقل الإنساني وعلاقته بالعقل الفعال فيمكن الإجابة عليه بقولنا أنه على الرغم من حديث ابن سينا مراراً عن قدرة عقولنا على تجريد المعاني العامة أو الكليات من الجزئيات المحسوسة أو انتزاعها منها مجردة من علائق المادة فنصل إلى التصورات أو معاني الحدود كما نصل إلى الأجناس والأنواع وما إليها، على الرغم من ذلك فإنه يصرّ على أن هذه المعاني تفيض علينا من العقل الفعال. ومن الواضح إن ما يسميه ابن سينا الأوليات أو المعقولات الأولى وهي المقدمات الأساسية لكل فكر ويصفها بأنها فطرية بحيث يظن أنها من طبيعة العقل الإنساني - من الواضح أن هذه الأوليات صادرة إلينا أيضاً من العقل الفعال على أساس أن ما ينتقل من قوة إلى فعل لا بد أن يكون بسبب شيء هو حقاً موجود بالفعل. وهنا نلاحظ أنه بينما رأى أرسطو إعطاء العقل الإنساني القدرة على التجريد للوصول إلى المعاني وإعطاءه الحدس ليدرك مبادىء المنطق وبديهيات الرياضة دون معونة من عقل خارج على الإنسان فإن ابن سينا رغم حديثه عن هذا التجريد فإنه ربط إدراك المبادىء الأولى بالمصدر

على وجود الإنسان، كما أن لهذه الكليات وجوداً متأخراً عن وجود المحسوسات حيث نصل إليها بالتجريد من الناحية المعرفية. وهو نفس الموقف الذي أسنده فورفوريوس إلى أرسطو بشأن الكليات: للكليات وجود سابق على الجزئيات أنطولوجياً وبعد وجود الجزئيات استمولوجياً. ويمكن القول في خاتمة عرضنا لنظرية ابن سينا في المعرفة أن هذه النظرية يمكن اعتبارها مزجاً وتلفيفاً غير مقبول بين المشائية والإشراقية ومن الصعب على هاتين أن يجتمعا، كما يمكن اعتبار النظرية تركيباً إبداعياً لها وجه مشائي يتمثل في وصولنا إلى الكليات أو المعاني العامة بالتجريد من جهة، ولها وجه إشراقي يتمثل في حصولنا على المبادىء العامة للفكر والوجود من واهب الصور. ويمكننا إضافة إن هذه النظرية في المعرفة بها بعض المواقف المتعارضة مثل اعتبار أقوال الأنبياء قضايا يقينية في الشفاء وغير يقينية في النجاة.

٨ ـ نظرية المعرفة عند ابن رشد:

أ ـ لم يختلف ابن رشد عن الفلاسفة السابقين عليه في الاعتقاد بأن نظرية المعرفة مبحث جدير بالدراسة والاهتمام، وإن لم تؤلف مبحثاً فلسفياً مستقلاً، وإنما يتم البحث فيها في إطار البحث في النفس والعقل. ولئن أمكن حصر نظريات ابن سينا المعرفية في ست هي نظرية الإدراك الحسي، ونظرية في معرفة الكليات، والتمييز بين القضايا اليقينية وغير اليقينية، ونظرية في العلية، ومعرفة العارف بالله، ونظرية النبوة، فإننا نجد أوجه شبه وأوجه اختلاف بينه وبين ابن رشد في الموضوعات المعرفية التي بحثاها. لابن رشد نظرية في الإدراك الحسي ونظرية في العلية لا تختلفان في جوهرهما عن مثيلاتها عند ابن سينا، لكن لابن رشد نظريتين في الكليات وفي وظائف العقل تختلفان كل الاختلاف عن مثيلاتها عند ابن سينا. يضاف إلى هذه النظريات المعرفية لابن رشد، نظرية في الأخلاق بينما لم يهتم ابن سينا بوضع مثل هذه النظرية. كما أن ابن رشد رفض الاتجاه الإشراقي السينوي.. نوجز فيما يلي نظريات ابن رشد في الإدراك الحسي وفي إدراك الكليات وفي الأخلاق وفي طبيعة العقل ووظائفه، وقد سبق إيجاز نظريته في العلية. لكن يمكن التقديم لهذه النظريات بتعريفه للنفس.

ب ـ تعريف النفس :

معروف أن ابن رشد أخذ على عاتقه أن يقدم شرحاً وافياً لفلسفة أرسطو يخلصه من التفسيرات التي رأى أنها لا تعبر بدقة عن فلسفة المعلم الأول، ومن ثم لقب ابن رشد بالشارح الأكبر. ولم يكتف بشرح أرسطو بل كانت له جهود في التوفيق بين فلسفة أرسطو ودين الإسلام مما جعله يختلف عن الأول في كثير من الأمور. يقدم ابن رشد أولاً تعريف أرسطو للنفس وهو أن الجسم «صورة لجسم طبيعي آلي» أو «استكمال أول لجسم طبيعي آلي»[٤٤]. هي صورة لا وجود للبدن بدونها كما لا يمكن تصور النفس إلا به لكن وجد ابن رشد أن هذا التعريف يتعارض مع العقيدة الدينية في خلود النفس، ذلك لأن النفس ملتحمة بالبدن التحام الصورة بالمادة، ولما كان البدن مآلة إلى فناء، فكذلك حال النفس على التعريف السابق. ولذلك أعطى ابن رشد تعريفاً آخر رأى أنه يتسق مع التعريف السابق وهو أن النفس جوهر روحي قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم أو أنها ذات روحية مستقلة تستخدم البدن كآلة لها[٤٥]. وسنعرف بعد حين أن ابن رشد في تصنيفه لقوى النفس إلى نباتية وحساسة وعاقلة رأى أن القوتين النباتية والحساسة تفنيان بفناء البدن، وتصبح الجوهرية والبقاء متعلقتين بالنفس العاقلة. وبذلك تكون النفس عند ابن رشد صورة للبدن وجوهراً مستقلاً في نفس الوقت، كما يدافع عن القول إن العقل مفارق للبدن[٤٦]، فيرى أن هذا التعريف الأخير يشرح أرسطو شرحاً أوفى حين قال إن العقل الفعال هو الجزء الآلهي في الإنسان.

جـ ـ نظرية الإدراك الحسي :

لم يكن لموضوع الإدراك الحسي عند الفلاسفة الإسلاميين الأوائل نفس الأهمية والاهتمام اللذين نجدهما في نظريات المعرفة عند المحدثين

---

(٤٤) تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد، نشره وحققه وقدم له الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية القاهرة الطبعة الأولى القاهرة ١٩٥٠ ص ١٢.

(٤٥) انظر محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ١٩٤٩ ص ١٠٢ ـ ١٠٤، ١٤٥.

(٤٦) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص ٨.

والمعاصرين، لكن أولئك الفلاسفة عرفوا أهمية البحث في الإدراك الحسي، وإن لم يبحثوا فيه بحثاً مستقلاً، فقد بحث ابن رشد في موضوع الإدراك الحسي في إطار نظريته في النفس وتصنيف قواها. ولا بأس من التقديم لهذه النظرية بتلخيص تصنيف ابن سينا بقوى النفس. أخذ ابن سينا بجوهر التصنيف الأرسطي للنفس إلى نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس ناطقة. وتقوم النفس النباتية بتمثل الغذاء والنمو والتوالد، وتؤدي النفس الحيوانية وظيفة إدراك الأشياء الخارجية بطريق الحواس الخمسة الظاهرة وما يسميه أيضاً «الحواس الباطنة»، ويقسم الحواس الباطنة إلى خمس قوى وهي الحس المشترك والمصورة والمتخيلة والوهمية والحافظة. أما الحس المشترك فيجمع الأفكار التي تصلنا من الحواس وتتعلق بشيء جزئي واحد، كما ندرك بواسطته موضوعات الحس المشتركة كالعدد والمقدار والشكل والحركة والسكون. وأما المصورة فتحتفظ الأفكار الحسية بعد غيبة الشيء المحسوس. والوهمية مركز الغرائز كما ندرك بواسطتها المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كأدراك الشاة في الذئب الخوف منه. والمتخيلة تستعيد الأفكار والمعاني التي حفظتها المصورة. والحافظة تحفظ ما يدركه الوهم. فإذا انتقلنا إلى ابن رشد وجدنا عنده تصنيفاً أرسطياً في جوهره لقوى النفس، كما أن أوجه الشبه كثيرة بين تصنيفه وتصنيف ابن سينا وإن كان يصوغه صياغة مختلفة. يصنف ابن رشد قوى النفس إلى خمسة النفس النباتية، والنفس الحساسة (أو الحيوانية عند أرسطو وابن سينا)، والمتخيلة، والناطقة، والنزوعية(٤٧). ولا يختلف ابن رشد عن أرسطو وابن سينا في فهمه للنفس النباتية. أما النفس الحساسة فإن بها خمس قوى هي البصر والسمع والشم والذوق واللمس ولكل حاسة موضوعها الخاص. فوظيفة البصر استقبال الألوان والسمع للأصوات والذوق للطعوم والشم للروائح واللمس يحس الحرارة والبرودة. وبالإضافة إلى هذه الموضوعات الخاصة بكل حاسة توجد موضوعات مشتركة تدركها أكثر من حاسة مثل الشكل والمقدار فيشترك البصر واللمس معاً في إدراكهما، والحركة والعدد فتدركهما كل الحواس(٤٨). وما

(٤٧) المرجع السابق ص ١٢ - ١٣.

(٤٨) المرجع السابق ص ٧٧.

دامت توجد موضوعات للحواس مجتمعة فتوجد قوة مشتركة تدرك هذه الموضوعات يسميها ابن رشد «الحس المشترك»، ويرفض متابعة ابن سينا في القول أنها حاسة باطنة لرفضه الحديث عن حواس غير الحواس الخمس الظاهرة. ولذلك يقول ابن رشد عن الحس المشترك أنه قدرة الإنسان والحيوان على استقبال الموضوعات المشتركة التي سبقت الإشارة إليها، وقدرته على الجمع بين الموضوعات الخاصة بالحواس وتتعلق بشيء واحد مثلما أقضي على هذه التفاحة بأنها ذات لون أحمر ورائحة ذكية وشكل مستدير معاً. وللحس المشترك وظيفة ثالثة هي الوعي بالإدراك أي حين أدرك شيئاً أدركه وأعي أني أدركه(٤٩). أما القدرة الثالثة للنفس ـ غير النباتية والحساسة ـ فهي المتخيلة ويعطي ابن رشد لها وظيفتين: نحكم بفضلها على الأشياء موضوع الإدراك الحسي بعد غيبتها ولذلك تكون أتم فعلاً عند سكون فعل الحواس كالحال في النوم، كما نستطيع بفضلها أن نركب أموراً لا وجود لها في الواقع كتصورنا للغول والعنقاء. ويعطي ابن رشد للخيال خاصيتين هما أنه فعل إرادي فيمكنني أن أتخيل شيئاً ما حين أريد ويمكنن ألا أتخيله كما أن الخيال قد يعطيني أحكاماً كاذبة(٥٠) أما القوة النزوعية فهي التي ينزع بها الحيوان إلى المفيد ويفر بها من المؤذي، ولا تتم هذه القوة إلا بمساعدة المتخيلة. ويعبر هذا النزوع عما في الحيوان والإنسان من غرائز وانفعالات تدفع إلى الحركة في المكان فإن نزعت إلى اللذيذ سمي شوقاً وإن نزعت إلى الانتقام سمي غضباً وإن كان عن روية وفكر سمي اختياراً وإرادة(٥١).

نلاحظ على التصنيف السابق لقوى النفس أنه أكثر دقة ووضوحاً من تصنيف ابن سينا فيما عدا نقطتين: الأولى إن قدرة الحافظة أو الذاكرة ليس لها مكان واضح في تصنيف ابن رشد. ولا يعني ذلك أنه يتجاهلها فهو يذكرها عرضاً في سياق إدراكنا للمعاني، لكنه لا يجعلها قدرة أساسية كالتخيل والحس المشترك والنزوع للحركة ونحو ذلك. وأقرب قدرة تشمل التذكر هي التخيل. النقطة الضعيفة الثانية

---

(٤٩) المرجع السابق ص ٥٥.

(٥٠) المرجع السابق ص ٥٩.

(٥١) نفس المرجع ص ٩٧ ـ ٩٨.

في تصنيف ابن رشد لقوى النفس أنه لم يعط اهتماماً خاصاً لعنصر تكوين التصورات أو المعاني التجريبية كعنصر في عملية الإدراك الحسي المعقدة، لكنه لم يغفل عنها. ذكر دور التصورات أو المعاني التجريبية حين يفصل في القوة الناطقة أو العاقلة وهي موضوع الفقرات القادمة. حين يتحدث ابن رشد عن القوة الناطقة يذكر أن المعاني نوعان: جزئية وكلية. سنترك المعاني الكلية الآن، يقصد بالمعنى الجزئي أن للعقل قدرة على تجريد الصفات والخصائص القائمة في الشيء الجزئي موضوع الإدراك، كإدراك اللون الأحمر في التفاحة أو الاستطالة في سطح المنضدة أو حلاوة الطعم في البرتقالة ونحو ذلك، ويعتمد هذا التجريد على الحواس والخيال وفي ذلك يقول المعاني المدركة صنفان إما كلي وإما شخصي. . . والإدراك الشخصي هو إدراك المعنى في هيولي. . . وقد تبين فيما تقدم أن الحس والتخيل إنما يدركان المعاني في هيولي[52].

ويقول أيضاً « . . إذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية ظهر أننا مضطرون في حصولها لنا إلى أن نحس أولاً ثم نتخيل وحينئذٍ يمكننا أخذ الكلي ولذلك فمن فاتته حاسة ما فاته معقول ما. . بل يحتاج (الإنسان مع قوتي الحس والتخيل) إلى قوة الحفظ وتكرار ذلك الإحساس مرة بعد مرة حتى ينقدح لنا الكلي. .[53] نعرف الآن أن عملية الإدراك الحسي معقدة تتضمن استخدام الحواس ونشاط الخيال والذاكرة لاستعادة الخبرات الماضية واستخدام التصورات التجريبية والقدرة على تأليف أفكار الحس وتجريد المعاني منها وصياغة هذه التصورات التجريبية والمعاني المجردة منها وصياغة هذه التصورات والمعاني في قالب لغوي ونحو ذلك. لقد أدرك ابن رشد بوضوح دور الحس والخيال والذاكرة في عملية الإدراك الحسي كما أدرك دور تأليف الأفكار التجريبية وتجريد العقل للمعاني الجزئية على نحو أقل وضوحاً، لكنه لم يدرك الدور الذي تقوم به الصياغة اللغوية في عملية الإدراك.

---

(٥٢) نفس المرجع ص ٦٧.

(٥٣) المرجع السابق ص ٧٩.

د ـ نظريته في الأخلاق :

حين نترك رؤية ابن رشد للقوى النباتية والحساسة والخيالية والنزوعية ونتجه إلى رؤيته للنفس الناطقة أو العاقلة نجد اهتمامه الشديد بها. يبدأ ابن رشد بتصنيف العقل إلى قسمين بحسب وظائفه، فيقول أن العقل عقلان عقل نظري وعقل عملي. لنترك العقل النظري إلى حين، ونهتم الآن بالعقل العملي. هو قدرة أو استعداد موجود عند كل إنسان ويختلف الأفراد فيه فقط في الدرجة. العقل العملي استعداد لتلقي مبادىء السلوك وقيم الأخلاق، ونتلقاها من التجربة وتتبع التجربة في هذا السياق من الحواس أولاً ثم من الخيال. وتتكون لنا بهذه الطرق عواطف الحب والبغض والرغبة والنفور كما تتكون أيضاً الفضائل والإقبال عليها والرذائل والأعراض عنها. وتدفعنا هذه العواطف والقيم إلى النمط الصواب من السلوك. وما دامت تشتق من التجربة فهي توجد بالقوة أولاً ثم تتم بالفعل ومن ثم فهي مرتبطة بالبدن أتم ارتباط ولا وجود لها بعد الموت[٥٤]. ننتقل الآن إلى ما يسميه العقل النظري.

هـ ـ نظرية ابن رشد في الكليات :

نظرية ابن رشد في العقل النظري نظرية معقدة لأن الجانب المعرفي فيها مرتبط متلاحم بالجانب الميتافيزيقي، لكن يحسن لتوضيح موقفه أن نعزل بينهما رغم ما في ذلك من تعسف. ويتعلق الجانب المعرفي من نظريته في العقل النظري بموقفه من وجود الكليات ومعرفتنا لها، ويمكن إيجاز نظريته في الكليات فيما يلي. سبق القول إن ابن رشد يجعل الكليات أو المعاني العامة صنفين إما معاني جزئية (ويسميها معاني شخصية) وإما معاني كلية. أما المعاني الجزئية فالمقصود بها ـ كما سبق القول ـ تجريد المعاني العامة أو الصفات والخصائص في الشيء الجزئي كالحديث عن اللون أو الشكل أو المقدار الذي يقوم في شيء جزئي بعينه، ويعتمد هذا التجريد على الحس والخيال. وأما المعاني الكلية فلا يعتمد إدراكنا لها على حس أو خيال وإنما يعتمد على العقل النظري أو العقل الخالص، وأوضح

(٥٤) نفس المرجع ص ٦٩ ـ ٧١.

مثل على هذه المعاني الكلية هو إدراك الأمور التي لا ترتبط بحس مثل النقطة والخط أو تصورات الرياضة بوجه عام. وحين يصل العقل إلى تجريد هذه المعاني العامة يركب بعضها إلى بعض ويحكم ببعضها على بعض، ويسمى الفعل الأول تصوراً أي إدراك معاني الحدود ويسمى الفعل الثاني تصديقاً أي إقامة حكم أو تكوين قضية أو استدلال(٥٥).

أما عن وجود الكليات فواضح أن ابن رشد ينكر واقعية الكليات وإنما يقول أنها تصورات في الذهن فقط نصل إليها بالتجريد إن كانت مرتبطة بالتجربة وتصورات خالصة تصل إليها مباشرة. وفي ذلك يقول «.. من البين أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس وأن الموجود خارج النفس هو أشخاصها فقط (أي الجزئيات)»(٥٦). ننتقل الآن إلى الجانب الميتافيزيقي من موضوع الكليات وهو مرتبط بنظريته في العقل ووظائفه.

و ـ وظائف العقل عند ابن رشد:

لقد اهتم ابن رشد بوضع نظرية ميتافيزيقية في العقل الإنساني لسببين على الأقل أولهما أن أرسطو ترك نظريته في العقل ناقصة لم تتم فقام الشراح بمحاولات لسد النقص أو لتفسير أرسطو وأراد ابن رشد تحديد موقفه من هذه الشروح. والسبب الثاني أنه وجد نظرية أرسطو في النفس مخالفة من بعض الوجوه لعقيدة الإسلام فأراد القيام بمحاولة للتوفيق بين المشائية والعقيدة اختلف بها عن أرسطو لكنه ادعى من جهة أخرى أن محاولته تلك تقدم شرحاً مقبولاً لأرسطو. وإذن فنظرية أرسطو في العقل كانت حافزاً لإقامة ابن رشد نظريته في العقل. حين عرف أرسطو النفس الإنسانية بأنها صورة البدن لزم أن تفنى النفس بفناء البدن وبالتالي ليس في مذهب أرسطو مجال لخلود النفس الفردية وهذا معارض للأديان. ومن جهة أخرى حين نظر أرسطو في وظائف العقل ميز بين ما سماه العقل المنفعل والعقل الفعال ورأى أن الأول يفنى مع البدن أما الثاني فهو العنصر الآلهي في

(٥٥) المرجع السابق ص ٦٨.
(٥٦) نفس المرجع ص ٨١.

الإنسان. جاء الإسكندر الأفروديس من أهم شراح أرسطو في القرن الثاني للميلاد وقدم شرحاً لتلك الفقرات المحيرة في نصوص أرسطو عن العقل المنفعل والفعال فنادى بتقسيم العقل إلى ثلاثة أقسام هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال. وقصد بالعقل الهيولاني أنه العقل بالقوة وهو لوحة ملساء مستعدة لتلقي ما يلقى إليه من أفكار أو معقولات، أي أن العقل الهيولاني هو ذاته تلك الأفكار بالقوة وهو موجود في الإنسان ويفنى بفنائه. أما عبارة العقل بالملكة فهي من ابتكار الإسكندر ولم يستخدمها أرسطو، وقصد الإسكندر به العقل الهيولاني ذاته حين يكتسب المعلومات أو الأفكار أو المعقولات. أما العقل الفعال فهو مصدر تلك الأفكار أو هو هي، يهبها للعقل بالملكة أو يهبها للعقل الهيولاني عن طريق العقل بالملكة، وهذا العقل الفعال ليس في الإنسان وإنما خارج عنه وهو الله وهو كالضؤ يحيل الأفكار والمعلومات التي بالقوة أفكاراً ومعلومات بالفعل. وهو صورة خالصة ومفارق للمادة ولا يقبل الفساد[٥٧]. وجاء ثامسطيوس الشارح المشهور الثاني لأرسطو في القرن الرابع وخالف الإسكندر واعتبره مسيئاً لفهم أرسطو، ورأى أن العقل الفعال جزء منا وأن العقل الهيولاني (أو المنفعل) والعقل الفعال أزليان معاً ومفارقان للمادة، وأن العقل الفعال موجود في النوع الإنساني كله، هو كالمثال الأفلاطوني الذي يشارك فيه كل عقل جزئي ومع ذلك له وحدته[٥٨].

جاء الفارابي وابن سينا واستفادا من الإسكندر وأحالا العقل الفعال عقل فلك القمر عند أرسطو وجعلاه مصدر معرفتنا الإشراقية لكن ابن رشد رفض هذه المعرفة ونظرية العقول العشرة كلها[٥٩]، وحاول تفسيراً آخر للعقل يوفق فيه بين نظرية أرسطو في العقل وعقيدة الدين في خلود النفس. وسوف نوجز هذا التفسير وسوف يتبين أنه ليس متسقاً ومن ثم تنشأ المشكلات في تفسير نصوص ابن رشد.

يبدأ ابن رشد بحثه في العقل بالإشارة إلى صعوبة المشكلة فيقول (أما القول في (العقل) النظري فهو مما يستدعي بياناً أكثر وقد اختلف فيه المشاؤن من لدن

(٥٧) أحمد فؤاد الأهواني في مقدمته لكتاب تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ٣١ ـ ٣٧.
(٥٨) المرجع السابق ص ٤٠ ـ ٤١.
(٥٩) انظر محمود قاسم في النفس العقل ص ١٠٧.

أفلاطون إلى هلم جرا[٦٠]. ولعله يشير إلى أقوال أرسطو الغامضة وتفسيرات الإسكندر وثامسطيوس المتعارضة. ويأخذ ابن رشد بتقسيم الإسكندر للعقل إلى عقل هيولاني وعقل بالملكة وعقل فعال، ويظن أنه تقسيم أرسطي مع أن أرسطو لم يستخدم عبارة العقل بالملكة أما العقل الهيولاني فيفهمه ابن رشد كما فهمه الإسكندر على أنه عقل بالقوة وأنه في ذاته لوحة ملساء ليس فيها شيء وأنه استعداد لاستقبال ما يلقى إليها من أفكار أو «معقولات» نحصل عليها بالتجريد من الحس والخيال[٦١]. أما العقل بالملكة فهو تلك الأفكار أو المعقولات و وجودها بالفعل أو أن العقل بالملكة هو العقل الهيولاني وقد استقبل هذه الأفكار أو أنه العقل الإنساني وقد استقبل أفكاراً بحيث يستخدمها متى شاء كالحال في المعلم حين لا يعلم[٦٢]. هذه الأفكار الموجودة فينا فعلاً أو «المعقولات بالفعل» في حاجة إلى عنصر يخرجها من القوة إلى الفعل وهذا العنصر هو ما يسمى «العقل الفعال ويصفه ابن رشد بأنه غير هيولاني أي بحسب طبيعته ليس متصلاً بالبدن إلا بالعرض، وأنه مفارق للبدن ويستعين على تدعيم مفارقته بقول أرسطو إن وجد للنفس أو لجزء منها فعل يخصها أمكن أن تفارق[٦٣]، وأنه أشرف من العقل الهيولاني وأنه موجود بالفعل دائماً وأنه صورة[٦٤].

ذلك وصف ابن رشد لوظائف النفس الناطقة في جانبها النظري أو ما يسميه «العقل النظري»، ولا تخلو نظريته في العقل النظري من صعوبات. فمثلاً يأخذ بتقسيم الإسكندر للعقل النظري إلى عقل هيولاني وعقل بالملكة وعقل فعال، لكن ابن رشد في الواقع ـ لا يأخذ بتصور الإسكندر للعقل الهيولاني والعقل الفعال إذ أن هذا يرى العقل الهيولاني فانياً بفناء البدن والعقل الفعال خارجاً على الإنسان

(٦٠) تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ٧٢ نلاحظ هنا أن ابن رشد أخطأ ـ مثلما أخطأ الفارابي من قبل ـ في فهم المشائية على أنها مذهب أفلاطون وأرسطو معاً.

(٦١) نفس المرجع ص ٨٦.

(٦٢) نفس المرجع ص ٨٧.

(٦٣) نفس المرجع ص ١١.

(٦٤) نفس المرجع ص ٨٨ ـ ٨٩.

وهو الله ، بينما رأى ابن رشد العقل الهيولاني والعقل الفعال مفارقين أزليين لسببين هما أن هذه القسمة الإسكندرانيةتبدد وحدة العقل وحرص ابن رشد على هذه الوحدة. والسبب الثاني أن ابن رشد تصور العقل الفعال ليس خارجاً على الذات وإنما هو جزء من العقل الإنساني. أضف إلى ذلك أن ابن رشد صاغ نظريته في العقل على نحو اختلف فيها عن أرسطو والإسكندر اللذين لا يتسع مذهبهما لخلود النفس ورأى هو الدفاع عن خلود النفس ليوفق بين أرسطو وعقيدة الإسلام. وإذن فاستخدام ابن رشد لتقسيم الإسكندر للعقل محتاج إلى توضيح وتمييز. ومما يزيد من صعوبة فهم نظرية ابن رشد في العقل أنه يقول عن العقل النظري أنه إلهي جداً، وهذا التعبير مضلل إذ يوحي بأن ابن رشد يتفق مع الإسكندر في أن العقل الفعال هو ظل الإله في الإنسان. وثالث الصعوبات في فهم نظرية ابن رشد في العقل أنه لا يستخدم فقط تعبير العقل الفعال الذي يستخدمه بمعنى مختلف عن معناه عند أرسطو والإسكندر بل يقرن هذا التعبير بعبارات الاتصال والاتحاد أي اتحادنا واتصالنا بالعقل الفعال، مما يوحي بأن ابن رشد يتفق مع الفارابي وابن سينا في نظريتهما في العقول العشرة وما يلزم عنها من اتجاه إشراقي، مع أن ابن رشد رفض هذه النظرية بسبب غرابتها عن الفلسفة المشائية في وجوهها التجريبية والعقلانية معاً. وتوجد صعوبات أخرى كثيرة. ولذلك يلزم توضيح مواقف ابن رشد من هذه الصعوبات.

قد نفهم ابن رشد فهماً صحيحاً إذا بدأنا بأحد أهدافه الرئيسية من نظريته في العقل وهو دفاعه عن العقل النظري كمفارق للبدن لكي يفسح مجالاً لخلود النفس بعد فناء البدن، ويصرح بذلك في بداية كتابه تلخيص كتاب النفس فيسأل عما إذا يمكن للنفس الإنسانية أن تفارق البدن أم لا[٦٥]. وهو يقصد بالنفس هنا النفس الناطقة فقط دون النفس النباتية والحساسة[٦٦]. ويقصد بالمفارقة هنا أن يسأل عما إذا كانت النفس أزلية أم حادثة فاسدة[٦٧] ويدعم رأيه في مفارقة النفس للبدن بقوله

---

(٦٥) نفس المرجع السابق ص ٨.

(٦٦) المرجع السابق ص ١١.

(٦٧) نفس المرجع ص٦٦.

أنه على الرغم من أن النفس مرتبطة بالبدن فليس ارتباطها هذا ارتباط الصورة بالمادة لأن هذا الارتباط ليس من جوهرها، إنه كارتباط المحرك الأول بالكون المتحرك[٦٨]، ويستشهد على اختلاف العقل في طبيعته عن البدن بقول لأرسطو إن وجد للنفس أو لجزء من أجزائها فعل ما يخصها أمكن أن تفارق. ونلاحظ هنا إن ابن رشد يكاد يرفض التعريف الأرسطي للنفس بأنه صورة البدن.

والآن ننظر في دفاع ابن رشد عن مفارقة النفس للبدن. المقصود بالنفس هنا كما قلنا ـ النفس الناطقة أو العقل، فإذا أخذنا العقل فإن ابن رشد يقسمه إلى عقل هيولاني وعقل بالملكة وعقل فعال كما سبق القول. وينبه ابن رشد إلى أن العقل لا ينقسم أقساماً متميزة مستقلة وإنما لا بد أن ننظر إلى العقل وحدة لا تنقسم، وما قيل عن الأقسام إنما هو تعبير مضلل ويعني في الحقيقة مختلف وظائفه أو مراحله. ينبه أيضاً إلى أن هذه الوظائف ليس بها جزء بالقوة وجزء بالفعل وإنما يقول أنها جميعاً موجودة بالفعل يتساءل «هل المعقولات النظرية دائماً بالفعل أم توجد أولاً بالقوة ثم ثانياً بالفعل وهذا قول بين السقوط بنفسه»[٦٩]. ومعنى هذا أن أول اختلاف بين ابن رشد والإسكندر هو أن العقل الهيولاني ليس مجرد استعداد لتلقي الأفكار وإنما يقول أن الفعل الهيولاني من حيث استعداد لا بد أن يوجد في موضوع، والموضوع هنا ليس الجسم وإنما هو نفس[٧٠]. وهنا يتفق وثامسطيوس. أما العقل بالملكة فهو وسط بين العقل الهيولاني والعقل الفعال، وأما العقل الفعال فيصفه ابن رشد بعدة أوصاف مثل أنه غير هيولاني وأنه أشرف من الهيولاني وأنه موجود بالفعل وصورة، وأنه أزلي. يضيف ابن رشد إلى هذه الأوصاف للعقل الفعال أنه يعقل ذاته أو يدرك ذاته «فانظر إلى هذا السر الآلهي والتكليف الرباني ما أعجبه! «وهنا قد نفهم معنى قول ابن رشد عن العقل» إنه آلهي جداً «لا تعني الالهية هنا أن العقل الفعال خارج النفس وإنما تعني قدرة خاصة للفعل الفعال ليس فقط إدراك الكليات بالتجريد من الحس والخيال، وإدراك الكليات المجردة الخالصة من أي مصدر

(٦٨) نفس المرجع ص ٩.

(٦٩) نفس المرجع ص ٧٢.

(٧٠) نفس المرجع ص ٨٦.

تجريبي بل وأيضاً إدراك الوعي بالذات، ولعله في هذه القدرة يعبر عن كوجتو رشدي. وأن صح هذا يمكننا فهم قول ابن رشد أن العقل الفعال في وظيفته الأخيرة «يوجد في بعض الناس وهم المقصودون أولاً بالعناية في هذا النوع...» لعل ديكارت جاء فرأى إننا لا نصل إلى الكوجتو إلا بمزيد من التعمق في الشك المؤدي إلى اليقين الأول، وهو ليس متاحاً إلا للقلة. ويسمي ابن رشد هذا الوعي بالذات اتصالنا بالعقل الفعال.

ويقول ليس اتصالنا بالعقل الفعال شيئاً غير أن ندرك بالفعل شيئاً مجرداً بالكلية(٧١). بهذه النظرية عن العقل ومحاولة تبرير خلود النفس بعض الثغرات التي قد تطعن في اتساقها، نشير إلى ثلاثة منها. يقول ابن رشد عن النفس أنها جوهر لكنه يقول أيضاً أن العقل ليس إلا المعقولات؟ تدل جوهرية النفس على ميتافيزيقا رشدية عقلانية بينما تدل الهوية بين العقل وأفكاره على ميتافيزيقا رشدية تجريبية أو مشائية وهما أمران لا يتسقان. ماذا يعني بالجوهرية هنا؟ قد يعني أن النفس ليست عرضاً لجسم وإنما وجود متميز ومن طبيعة غير مادية، لكن ابن رشد يؤكد من جهة أخرى أن العقل ليس جوهراً حين يقول أنه هو المعقولات. الثغرة الثانية هي أن مفارقة العقل الهيولاني وأزليته تتضمن إشكالات عدة، أو تتعارض مع مواقف أخرى لابن رشد، فمثلاً يفهم العقل الهيولاني على أنه إستعداد لتلقي أي أفكار تلقى إليه من العقل بالملكة ومن ثم فهو وجود بالقوة، وهو ينكر أن العقل به جزء بالقوة، ومن مواقف ابن رشد الراسخة أن العقل الهيولاني يستقبل أولاً ما نكتسبه بالحواس والخيال، وهذان مرتبطان بالبدن الفاني والمفروض أن يفنى العقل الهيولاني بفناء ما يعتمد عليه. والثغرة الأخيرة الهدامة لنظريته هي أن العقل الفعال وإن كان جزءاً من الإنسان وليس آتياً إليه من خارج فإنه لا يفهمه على أنه العقل الفردي لكل إنسان وإنما النوع الإنساني كله، كالمثال الأفلاطوني يشارك كل إنسان فيه ومع ذلك له وحدته في ذاته. وبذلك فالدفاع عن أزلية العقل الفعال بهذا المعنى لا تقرر خلود النفوس الفردية.

= المرجع السابق ص ١٢٣.

٩ ـ خاتمة:

إن البحث في موضوع نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام ليستغرق كتاباً بأكمله أو أكثر من كتاب، لكننا أردنا الإلمام السريع بهذا الموضوع في الصفحات القليلة السابقة لندرك مدى اهتمام أولئك المفكرين بنظرية المعرفة في البيئة الفكرية التي عاشوها. ويمكننا تسجيل النتائج التي توصلنا إليها فيما يلي:

أ ـ اهتم أولئك المفكرون بالبحث في مشكلة المعرفة كمشكلة فلسفية وإن لم يكن لهم اهتمام رئيسي مستقل متميزاً كما نجده عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، وإنما بحثوا في المعرفة حين كانوا يبحثون في موضوع النفس والعقل. وهم في ذلك يتابعون أفلاطون وأرسطو.

وقد لاحظنا أن من يمكن أن يتكون لهم نظرية أو شبه نظرية متكاملة في المعرفة هم فلاسفة الإسلام بدءا من الفارابي إلى ابن رشد، فنجد مثلاً عند ابن سينا مواقف عن الإدراك الحسي وإدراك الكليات والتمييز بين القضايا اليقينية وغير اليقينية ونظرية في النبوة بالإضافة إلى نظريته في النفس والعقل التي تسعى إلى المعرفة الإشراقية. نجد أيضاً عند ابن رشد مواقف عن الإدراك الحسي وإدراك الكليات وعن طبيعة العقل. أما المعتزلة والأشاعرة والصوفية فلم يكن لهم بحث في المعرفة سوى مسائل متفرقات كمقدمات وتمهيدات للنظريات التي قدموها للدفاع عن العقيدة، ومن هذه المسائل المتفرقة موضوع المقابلة بين الشك واليقين، ودرجات المعرفة وأنواعها، وتصور العلية وطبيعتها.

ب ـ في حدود ما نعلم، لم يوجد من أعلام الفكر الإسلامي من وقع في شك مطلق لكنا وجدنا من أعلام المتكلمين من وقع في شك منهجي، وأبرز هؤلاء هم العلاف والنظام من المعتزلة والغزالي من الأشاعرة. ورغم أنهم اتفقوا في الشك المنهجي فإنهم اختلفوا في دوافع هذا الشك وأهدافه. كان دافع المعتزلة إلى الشك هو الثورة على الإيمان بالعقيدة الدينية لمجرد التقليد والمحاكاة والاتباع، والثورة على الكسل العقلي والسهو والدعة، والدعوة إلى الاحتكام إلى العقل في إقرار العقيدة وقبول ما يقبله العقل ونبذ ما لا يقبله... أما الغزالي فلم يكتف في شكه برفض التقليد والمحاكاة في الاعتقاد الديني بل تعداه إلى دوافع فلسفية

خالصة مثل الدعوة إلى فقد الثقة في أحكام الحواس وأحكام العقل وعجز الإنسان عن التمييز بين عالم الأحلام وعالم اليقظة. وبينما وصل المعتزلة إلى اليقين بالاحتكام إلى العقل في أمور الدين، وجد الغزالي اليقين في الحقيقة الصوفية. ويذكرنا شك المتكلمين بشك ديكارت في العصر الحديث ويمكننا القول إنه بدأ شكه بداية غزالية أي بدأ بالشك في أحكام الحواس وأحكام العقل وفي التمييز بين اليقظة والحلم لكنه انتهى من شكه نهاية معتزلية أي وجد اليقين في الاحتكام إلى العقل والبرهان. نلاحظ أيضاً أن ديكارت اختلف عن الإسلاميين من عدة وجوه، منها أنه شك في وجود الله بينما لم يفعل الإسلاميون، كما توصل إلى حقيقة النفس وهي أنها في ماهيتها فكر، وهذه نقطة لم يتوصل إليها المعتزلة والأشاعرة، وإن توصل إليها ابن سينا في براهينه على تميز النفس من البدن. أضف إلى ذلك أن ديكارت وضع قواعد المنهج الفلسفي وهو أمر لم يتوصل إليه الإسلاميون في صراحة ووضوح.

جـ - حديثنا عن المعتزلة واحتكامهم إلى العقل في اقرار العقيدة قد يغرينا بالقول إنهم رواد العقلانية في الإسلام. والعقلانية والتجريبية مصطلحان معرفيان حديثان. تعني العقلانية الحديثة بوجه عام الدعوة إلى عدم الثقة بالمعرفة الحسية وإلى ضرورة البدء بقضايا عقلية أولية نستنبط منها نتائج يقينية، وتتمثل هذه القضايا العقلية في قواعد المنطق أو في أفكار فطرية جبل العقل على تصديقها، كما نتمثل في البراهين الرياضية. وتعني التجريبية الحديثة ضرورة البدء بالأفكار المشتقة من استخدام الحواس والاعتقاد بضرورة البدء بالمعرفة الحسية. والآن هل المعتزلة عقلانيون بالمعنى السابق؟ سبق القول أنهم لم يهتموا بالبحث في المعرفة كما نجد عند الفلاسفة المحدثين، لكنهم أعلنوا يقين قواعد المنطق وبديهيات الرياضة، وجعلوا أحكام العقل أساساً نقيس به الصواب والخطأ في أمور العقيدة، كما جعلوا الاستنباط العقلي أساس حججهم الجدلية. ولعل عقلانيتهم تتمثل بوجه خاص في قولهم أن الواجبات الخلقية أحكام عقلية. ونلاحظ أن هذا القول الأخير كان من الموضوعات التي هاجمهم فيها الأشاعرة والفلاسفة القائلونْ إن أحكام الأخلاق ليست أحكاماً عقلية بحتة وإنما تعود إلى تواضعات اجتماعية أو سنن قديمة لم

تنسخ . ومن جهة أخرى يمكن اعتبار الأشاعرة مفكرين تجريبيين في المعرفة لأنهم وضعوا أحكام الإدراك الحسي والمقدمات التجريبية عن العام المحسوس وأحكام الاستبطان في قائمة القضايا اليقينية ، وإن لم يكن ذلك على أسس معرفية خالصة وإنما لمبررات من العقيدة فالقرآن يضع السمع والبصر مصادر يقين ، كما أنهم تابعوا أرسطو الذي لم يضع المعرفة الحسية موضع الشك أو الخداع وإن لم يجعلها أرسطو مقدمات يقينية . نلاحظ أيضاً أن الأشاعرة رغم تجريبيتهم سلموا بيقين قواعد المنطق ومقدمات البراهين الرياضية وأنها ليست مشتقة من إحساس أو تجربة ، لكن ذلك لا يخرجهم من إطار التجريبية ، ذلك لأن التجريبيين المحدثين اعترفوا بيقين تلك القواعد والمقدمات . وماذا عن فلاسفة الإسلام؟ نجد ابن سينا يجعل المقدمات التجريبية الاستبطانية قضايا يقينية كالأشاعرة أو لعله سبقهم إليها ، لكن ابن سينا يخرج عن نطاق التجريبية بالمعيار الحديث حيث يعلن أن ليس كل الموجودات توجد في حيز مكاني ، كما أنه رائد في جعل الفكر ماهية الإنسان حتى لو لم نع بوجود الجسم ، أضف إلى ذلك أن ابن سينا يدعو إلى معرفة إشراقية وهذه ليست معرفة عقلانية ولا تجريبية . نخلص من ذلك أن من الصعب إعطاء ابن سينا لافتة العقلانية أو لافتة التجريبية بطريقة واضحة محددة . بل أن شئنا الدقة لا نجد لوك وهيوم تجريبيين خلصا لأنهم سلموا بيقين قواعد المنطق ومقدمات الرياضيات وإن لم تشتق من تجربة حسية ، ولأنهم سلموا أيضاً بيقين الاستبطان . وما يقال عن ابن سينا في صعوبة تسميته عقلانياً أو تجريبياً وأن نقول فقط إنه مشائي إشراقي في المعرفة ، يقال أيضاً عن ابن رشد في صعوبة تسميته عقلانياً أو تجريبياً ، ذلك لأنه تجريبي حين يدعو إلى البدء بالمعرفة الحسية كما يدعو إلى إدراك الكليات بالتجريد لكنه قد يكون عقلانياً حين يقيم نظرية معرفته على ميتافيزيقا توفق بين المشائية وجوهرية النفس وخلودها . لكن يبدو أن موقف ابن رشد من العقلانية يسمح أكثر من تفسير ، فقد رأى رينان مثلاً أن ابن رشد يعتمد في أمور الدين على البرهان العقلي وتأويل ظاهر النصوص بما يتفق مع العقل ، بينما رأى آسين بلاسيوس أن ابن رشد كان قوي الإيمان ورأى أن الوحي والعقل لا يتعارضان ويتحدث مع العامة بمقتضى الوحي ومع الفلاسفة بمقتضى التأويل العقلي .

ويمكن التوفيق بين هذين التفسيرين بقولنا إن ابن رشد كان عقلانياً متحرر الفكر لكن لم يسع للصدام بالشريعة.

د ـ تؤدي الملاحظة السابقة إلى ملاحظة أخرى هي أنه على الرغم من جهود مفكري الإسلام في نظريات المعرفة وتوفيقهم بين تراث اليونان والبيئة الفكرية الإسلامية التي عاشوا فيها، كانت تنقصهم روح النقد والتعمق في التحليل إذا قارناهم بالفلاسفة المحدثين والمعاصرين. فمثلاً حين سلموا بيقين قواعد المنطق وبديهيات الرياضة لم يفسروا هذا اليقين مثلما فسره أرسطو بالحدس تارة وبميتافيزيقاه تارة أخرى، ومثلما فسر بعض المناطقة المعاصرين ذلك اليقين بنظرية المواضعة اللغوية. مثل آخر على سذاجة مفكري الإسلام في مواقفهم المعرفية إذا قارناهم بتحليلات المعاصرين هو رفض المعاصرين ليقين أحكام الإدراك الحسي والمقدمات التجريبية وأحكام الاستبطان وإنما هذه جميعاً قد تصدق أو تكذب وإن صدقت فصدقها احتمال لا يقين، كما وضعوا أسس هذا الاحتمال.

هـ ـ من المألوف أن تعرض نظرية الأشاعرة في العلية على أنها معارضة لنظرية المعتزلة والفلاسفة، لكنا نقترح أن الخلاف لفظي، أو أن ما يسعى الأشاعرة لتأكيده مختلف عما يسعى المعتزلة والفلاسفة إلى تأكيده وإنهم جميعاً على اتفاق في جوهر الموقف يتفقون جميعاً في أن العلاقة العلية ضرورية لكن هذه الضرورة ليست منطقية، ويختلفون في أن المعتزلة أكدوا حتمية القوانين العلمية وتحقيق الإطراد والنظام في الطبيعة، بينما أكد الأشاعرة مشيئة الله المطلقة في خلق العالم وحفظه وتغيير قوانينه. يقول الأشاعرة إن العلاقة العلية ليست لها ضرورة منطقية وإنما هي ممكنة منطقياً وإن التلازم القائم بين العلة والمعلول وليد التكرار التجريبي وإنه يخضع لمشيئة الله فيمكنه إحداث علة دون إحداث معلولها أو العكس، وبذلك يمكن تفسير القوانين والعلمية وتفسير المعجزات على أنها خاضعة معاً لمشيئة الله. أما المعتزلة فقد أعلنوا أن العلاقة العلية علاقة ضرورية لكنهم لم يقولوا أن الضرورة فيها منطقية وأقل دليل على ذلك أنهم لم يذكروها حين تحدثوا عن المعرفة الاضطرارية المبتدأة في العقول كقواعد المنطق. لعلهم

أكدوا الضرورة التجريبية للعلية بدليل قولهم أن للأجسام خصائص ذاتية تفسر حركاتها وسلوكها، لكنهم حين قالوا ذلك لم ينكروا تدخل الفعل الآلهي وتسخير كل شيء لمشيئة الله. لقد أكد المعتزلة ضرورة العلية والخصائص الذاتية في الأجسام التي تفسر العلاقة العلية ليؤكدوا النظام والإطراد في العالم وخضوع كل شيء لقوانين. إن صحت هذه التفسيرات فلن يكون بين المعتزلة والأشاعرة خلاف حاد في تصور العلية سوى أن المعتزلة أرادوا تسليط الضؤ على النظام والقانون والإطراد في العالم بينما أراد الأشاعرة تسليط الضؤ الساطع على مشيئة الله المطلقة وتدخله المستمر في الكون بحيث تكون القوانين والخوارق في حدود مشيئته. وهنا يمكن القول أن موقف المعتزلة يدعو إلى حتمية علمية وإن موقف الأشاعرة يتضمن تفككاً بين أجزاء العالم وإمكان تغيره في أي لحظة دون أن يقصدوا إلى ذلك. فإذا انتقلنا إلى موقف فلاسفة الإسلام رأينا اتفاقهم مع رأي المعتزلة فيما عدا هفوة وقع فيها الفلاسفة وهي قولهم أن العلاقة العلية علاقة منطقية حين قال ابن رشد «وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات». ورأينا أن العلية ليست مبدأ منطقياً عند أرسطو كما رأينا أن ابن رشد تابع ابن سينا في تفسيره الخاطىء للحد الأوسط في القياس على أنه علة اجتماع الحدين الآخرين، وليس بصحيح أن الحدود علل. خلاصة القول أن الاتفاق قائم بين المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة حول العلية وإن الاختلاف ليس أساسياً. نلاحظ أخيراً وجود أوجه شبه بين مواقف الأشاعرة السابقة ومواقف ديكارت في الخلق المستمر وبركلي في أن الفاعلية في العالم للعقل وليس للأجسام، وهيوم في نظريته في حدوث العلاقة العلية.

و ـ سبقت الإشارة إلى أن النظرية المتكاملة أو شبه المتكاملة في المعرفة عند الإسلاميين يجب أن تلتمس عند الفلاسفة وليس عند المتكلمين أو الصوفية. وأن تلتمس بصورة ناضجة متطورة عند إثنين من هؤلاء الفلاسفة هما ابن سينا وابن رشد، ولهما نظريتان مختلفتان أو يعبر هذان الفيلسوفان عن اتجاهين مختلفين في المعرفة. وأذا حصرنا أنفسنا الآن في نظرية المعرفة عند ابن سينا نجد له عدة نظريات سبق لنا ذكرها. وأذا أردنا البدء بتحديد ملامح نظريته في المعرفة ككل يمكن القول أنها نظرية مشائية متطورة وإشراقية في وقت واحد. ويتمثل الجانب

المشائي في نظريته في الإدراك الحسي وجانب من نظريته في إدراك الكليات. يبدأ ابن سينا نظريته بذكر التقسيم الثلاثي الأرسطي لقوى النفس إلى نباتية وحيوانية وناطقة. وفي حديثه عن النفس الحيوانية تقوم نظريته في الإدراك الحسي، وهنا نلاحظ أن ابن سينا أدرك بطريقة أوضح من أرسطو أن علم النفس الحيواني يجب أن يكون مقدمة للبحث في علم النفس الإنساني، كما نلاحظ بشكل بارز أن ابن سينا يربط العمليات العقلية بشروطها الفسيولوجية وتحديد مناطق هذه العمليات في الدماغ. وحين يتحدث عن الإدراك الحسي ـ في سياق حديثه عن النفس الحيوانية ـ يقول إننا نصل إليه باستخدام الحواس الخمسة وقدرات أخرى يطور فيها موقف أرسطو. إذ بينما ينادي أرسطو بثلاث قدرات هي الحس المشترك والخيال والذاكرة يضيف ابن سينا قدرتين هما ما يسميهما المصورة والوهمية ويعطي لكل منهما وظائفها. وهنا أدرك ابن سينا بوضوح إن عملية الإدراك الحسي عملية لا تقتصر على استخدام الحواس وإنما تتضمن استخدام عمليات عقلية أخرى كثيرة.
فإذا انتقلنا إلى نظرية إدراك الكليات وجدنا ابن سينا يتناولها في حديثه عن النفس الناطقة أو العقل الإنساني، فيجعل له جانبين: عقلاً عملياً وعقلاً نظرياً. أما العقل العملي فيجعله ابن سينا قدرتنا على الحركة البدنية كما أنه مركز الواجبات الأخلاقية. وأما العقل النظري فهو قدرتنا على إدراك الكليات بتجريد المعاني العامة مما حفظه العقل من إدراك حسي وخيال وذاكرة، والمعاني المقصودة هنا هي معاني الحدود وإقامة القضايا التجريبية، كما تشمل أيضاً معاني نصل إليها دون معونة الحس والخيال مثل مبادىء الفكر المنطقي وبديهيات الرياضة وهذه نصل إليها بحدس وليس بتجريد، وهذا هو الموقف المشائي. لكن في «الإشارات والتنبيهات» لا يذكر ابن سينا تجريد الكليات من المحسوسات وإنما يقول أن الكليات ومبادىء المنطق ومبادىء الوجود تفيض علينا من العقل الفعال الفارابي أو العقل العاشر في سلم العقول الفائضة عن الله. وهنا نجد ابن سينا يقول شيئاً وينقضه: يقول في الشفاء والنجاة إننا نصل إلى الكليات بالتجريد من الحس والخيال وإلى مبادىء الفكر والوجود بالحدس لكنه يقول في الإشارات والتنبيهات إننا نصل إلى الكليات ومبادىء الفكر والوجود هبة ومنحة وفيضاً من العقل الفعال. لكن يمكننا رفع الاختلاف في الموقف بقولنا أن الكليات عند ابن سينا نصل إليها بتجريد لكن

المبادىء الأولى نصل إليها بإشراق. ويوضح ابن سينا هذه المعرفة الإشراقية بتطوير نظريته في العقل النظري فيقسمه أقساماً أربعة أو أن له جوانب أربعة هي ما يسميها العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد. الهيولاني مجرد استعداد لتلقي ما يستقبله كاستعداد الطفل للكتابة، والعقل بالملكة هو العقل الهيولاني حين تحصل فيه معاني الحدود وقواعد المنطق وبديهيات الرياضة، وهذه مخزونة قد لا نستخدمها فإذا استخدمناها فعلاً كانت هي العقل بالفعل فإذا وعيت هذا الاستخدام صار عقلاً مستفاداً. سمي هذا العقل مستفاداً لأنه استفاد ما به من علم من العقل الفعال وهو عقل فلك القمر وهو واهب الصور أي واهب المبادىء والحقائق. ورأى ابن سينا أن هذا الإشراق ليس متاحاً لكل إنسان. متاح لنا جميعاً استقبال معاني الحدود ومبادىء الفكر والاستدلال. أما مبادىء الوجود توهب لمن تنزهت نفسه عن مطالب البدن وصعدت درجات من درجة الزاهد إلى درجة العابد إلى درجة العارف وهو الفيلسوف، وتليه درجة النبي الذي يكون عقله الهيولاني قدسياً ويفيض على عقله المستفاد كلام مسموع ورؤى قدسية وهي الوحي. إيجازنا لنظرية المعرفة عند ابن سينا يبين لنا أنها نظرية جديدة وفق فيها بين نظرية المعرفة الأرسطية متطورة ونظرية المعرفة الفارابية الإشراقية. أضاف ابن سينا إلى قدرات النفس عند أرسطو قدرات أخرى ليوضح عملية الإدراك الحسي، واحتفظ بقدرتنا على تجريد الكليات من الجزئيات، واستبدل بالحدس الأرسطي في إدراك قواعد المنطق ومبادىء الاستدلال وبديهيات الرياضيات إشراقاً صوفياً من العقل الفعال الفارابي، وطور نظرية الفارابي في العقول العشرة بحيث جعل المعرفة مراتب: مرتبة تجريد الكليات وهي متاحة للجميع، ومراتب أعلا ليتحقق فيها إدراك مبادىء الفكر المنطقي ومبادىء الوجود وهي لخاصة العارفين أو الفلاسفة الإشراقيين الذين لم تقتصر حياتهم على سلوك صوفي وأنما تتعدى حياتهم فكراً وتعمقاً في مبادىء الوجود وواجب الوجود. هذه نظرية مبدعة لكنها لا تخلو من ثغرات، منها أن لدى الناس جميعاً إدراكاًلقواعد المنطق والاستدلال حتى لو لم يكن منهم زاهد أو مؤمن. وثغرة ثانية هي أن هذه النظرية يقولها ابن سينا في الإشارات والتنبيهات وهي مختلفة عن نظريته التي عرضها في الشفاء والنجاة، وإذن لدينا نظريتان متعارضتان في الكتب الثلاثة. وثغرة ثالثة هي أن نظرية المعرفة في الإشارات

والتنبيهات تقوم على قبول نظرية العقول العشرة لكن يعارضها كل المتكلمين وكثير من الفلاسفة الذين أتوا من بعده.

ز ـ فإذا انتقلنا إلى ابن رشد وأردنا أن نحدد ملامح عامة لنظرية معرفته يمكن القول أنها نظرية مشائية في جانب منها وفي نفس الوقت توفيق بين المشائية وبعض عقائد الإسلام. وقد تكون هذه الملامح محددة لفلسفة ابن رشد بالإجمال. لقد آلى على نفسه عبء شرح أرسطو على نحو يخلصه من أي عناصر أفلاطونية أو أفلوطينية ومن ثم استحق لقب «الشارح الأكبر»، لكنه بذل في نفس الوقت محاولاته للتوفيق بين فلسفة أرسطو وعقائد الإسلام حين كان يوجد تعارض واضح بينهما. نلاحظ أن لابن رشد في موضوع المعرفة عدة نظريات منها نظريته في الإدراك الحسي وإدراك الكليات وفي مبدأ العلية ونظرية في العقل الإنساني ووظائفه، كما نلاحظ أن هذه النظرية الأخيرة في العقل هي في الواقع إحدى نظرياته الميتافيزيقية وليست جزءاً من نظريته المعرفية، لكن لا يمكن فهم نظريته المعرفية إلا بها، أو نقول بعبارة أخرى أن لنظرية العقل عند ابن رشد جانباً معرفياً تبدو في نظرياته في الإدراك الحسي وإدراك الكليات وجانباً ميتافيزيقياً تبدو في نظريته في النفس والعقل.

نجد نظريته في الإدراك الحسي حين يصنف قوى النفس تصنيفاً مشائياً بصياغة جديدة بحيث لا يقع ـ مثل ابن سينا ـ في القول بحواس باطنة غير الحواس الخمسة الظاهرة، وبحيث يتصور الإدراك الحسي عملية معقدة تدخل فيها إلى جانب استخدام الحواس قوى الخيال والذاكرة وكسب التصورات التجريبية، وأن تجاهل قوة الذاكرة كقوة متميزة. وتتلخص نظريته في الكليات في إنكار واقعيتها المستقلة عنا ودعوته إلى موقف تصوري أي إننا نكتسب الكليات بالتجريد من المحسوسات الجزئية، كما توجد كليات أو معاني عامة مجردة لا تعتمد على حواس كمعاني النقط، والخط، ومن ثم نكتسب التصورات أو معاني الحدود، والتصديقات وهي إقامة الأحكام أو القضايا والاستدلالات. وموقف ابن رشد غير واضح في تفسير مصدر قواعد الاستدلال لأنه يقول «الجنس الآخر من المعقولات التي لا ندري متى حصلت وكيف حصلت إلا أنها لما كانت أشخاصها مدركة لنا من

أول الأمر لم نذكر متى اعترتنا فيها هذه الحال التي تعترينا في التجربة وهذا ظاهر بنفسه فإن هذه المعقولات ليس جنساً آخر من المعقولات مبايناً للتجربة (تلخيص كتاب النفس ص ٧٩). لكن أرسطو واضح في هذه النقطة لأنه يرى إننا نصل إلى قواعد الاستدلال بالحدس العقلي المباشر. وحين نأتي إلى نظريته الميتافيزيقية في النفس والعقل، نجد أن هذه النظرية هي الموطن الذي نجد ابن رشد فيها يوفق بين أرسطو وبعض عقائد الإسلام، وبالتحديد نجد فيها توفيقه بين خلود النفس في الإسلام وبين فنائها عند أرسطو. حين يعرف أرسطو النفس بأنها صورة البدن فإنها تفنى بفنائه وإذن فلا مجال لخلود النفس الفردية في فلسفة أرسطو، لكن حين يتحدث أرسطو عن تصنيفه للعقل الإنساني إلى عقل فعال وعقل منفعل يقول في عبارة موجزة غامضة أن العقل الفعال هو الجزء الآلهي في الإنسان وقد أثارت هذه العبارة تفسيرات متعارضة لدى الشراح وجاء ابن رشد وأراد أن يدلي بدلوة في شرح هذه العبارة وفي نفس الوقت يوفق بين أرسطو والإسلام في مسألة خلود النفس.
رأى ابن رشد هنا أن النفس مفارقة للبدن على أساس قول أرسطو «إن وجد للنفس أو لجزء منها فعل يخصها أمكن أن تفارق، ورأى أن هذا الجزء المفارق من النفس هو العقل النظري وبذلك يخرج من هذه النفس المفارقة النفس النباتية والحيوانية بما يرتبط بهما من حس وخيال وذاكرة وتجريد. وسبق القول أن للعقل النظري جوانب أو وظائف سماها ـ اتباعاً للإسكندر ـ العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال. رأى ابن رشد أن هذه الجوانب لا فصل بينها تحقيقاً لوحدة العقل، وأن ذلك العقل في الإنسان هو الجزء المفارق والخالد في الإنسان. وهي محاولة ذكية من ابن رشد للتوفيق بين خلود النفس في الإسلام وفلسفة أرسطو، كما أنها محاولة ذكية لتفسير العبارة الأرسطية الغامضة حول العقل الفعال، وإن لم تخل هذه المحاولة من صعوبات، منها أن ابن رشد جعل النفس الناطقة جوهراً لتكون الجوهرية أساساً للقول بخلودها، لكن يتعارض هذا مع فلسفة أرسطو كما يتعارض مع أخذ ابن رشد تعريف أرسطو للنفس بأنها صورة البدن؛ وثاني الصعوبات أن ابن رشد جعل العقل الهيولاني خالداً مفارقاً رغم قوله إن ذلك العقل وجود بالقوة ومرتبط بالحس والخيال اللذين يرتبطان بالبدن الفاني؛ أما الصعوبة الكبرى فهي أن نصوص ابن رشد توحي بأن العقل المفارق الخالد الذي

يتحدث عنه هو العقل أو النفس الناطقة دالةً على النـوع الإنسانـي وليس النفس الإنسانية الفردية وبالتالي يسقط دفاع ابن رشد عن خلود النفوس الفردية كما تنص العقيدة .

أهم مراجع البحث

أ ـ المراجع الأجنبية :

— Aristotle Categories, Prior Analystics, Posterior Analystics, Metaphysics, The Wodrks of Aristotle edited by Ross and Smith, Vols. I and VIII, Oxford.

— Ayer A. J. The problem of Knowledge, penguin Edition, Middlesex, London, 1957.

— The Central Questions of Philosophy, Penguin edition, Middlessex, London, 1982.

— Philosophy in The Twentieth Century, Allen and Unwin, London, 1982.

and Winch (editors), British Empirical Philosophers, Chapman and Hall, London, 1953.

— Blanshard B., The nature of Thought, Vol. 11 Allen and Unwin, London, 1939.

— Broad C. D., The Mind and its place In nature, Kegan Paul, London, 1925.

— Buchler J., Charles peirce's Empiricism, Kegan Paul, London, 1939.

— Burnet J., Greek Philosophy Thales to plato, Macmillan, London, 1964.

—Cambell K., Body and mind, London, 1971.

— Churchland, "Eliminative Materialism and the propositional Attitude", The Journal of Philosophy, 1981.

— Descartes Discourse on Method, Principles of Philosophy, translates by Haldane E. and Ross G.R.T., Vol. I, Cambridge University Press, London, 1972.

— Double R., "The Case Against The Case Against Belief", Mind, July, 1985.

— Eddington A., The Nature of the physical world, collins, London, 1928.
— Edwards P., (editor), The Encyclopedia of philosophy, 8 volume Macmillan, London, 1967.
— Ewing A. C., The Idealist Tradition From Berkeley To Blanshard, Glencoe, Illinois, 1957.
— Feigl H., "The Mental and The physical", Minnesota Studies in the philosophy of Science, Vol. II, edited by Feigl and Scriven, Minneapolis, 1958.
— Griffiths A. P. (editor), knowledge and Belief, Oxford University press, London, 1967.
— Heisenberg, The physicist's conception of Nature, translated by A. pomerans, Hutchinson, London, 1957.
— Hume D., A Treatise of Human Nature, edited by Selbybigge, Oxford, 1888.
— James W., progmatism, Longmans Green, N. Y., 1907, Meaning of Truth, Longmans Green, N. Y., 1909.
— Kant I., Critique of pure Reason, translated by kempsmith, Mecmillan, London, 1933.
— Locke J., Essay concerning Human Understanding.
— Merleux - Ponty M., phenomenology of perception, translated by colin Smith, kegan paul, London, 1962.
— Moore E. G., Philosophical Studies, kegan Paul, London, 1922.
"A Defence of common Sense", Contemporary British philosophy, vol. 2, Allen and Unwin, London, 1922.
"A proof An External World", Proceedings fo the British Academy, 1939.
Philosophical papers, kegan Paul, London, 1959.
— O"connnor D.J. and carr B., Introducction to the Theory of Knowledge, The Harvester press, Sussex, 1982.
— Papineau D., "Realism and Epistemology", Mind, 1985.
— Pears D., What is Knowledge, Allen and Unwin, London, 1972.
— Place U. T., "Is consciousness A Brain Process", The British Journal of Psychology, 1956.
— Plato, Theaetetus, The Dialogues of plato, translated by Jowett B., Vol. 3,

Oxford University press, London, 1933.
— Popper K., Objective Knowledge. An Evolutionary Approach, Oxford University Press, London, 1972.
— Reid T., Essay on The Intellectual Powers of Man.
— Russell L., The Problems of philosophy, oxford university press, London, 1912.
Our knowledge of the External World, Allen and Unwin, London, 1914.
Outlines of philosophy, Allen and Unwin, London, 1927.
Logic and knowledge, edited by Marsh, Allen and Unwin, London, 1956.
— Ryle G., The concept of Mind, Hutchinson's University Library, London, 1949.
Dilemmas, Cambridge University press, 1960.
— Sextus Empiricus, Qutlines of pyrrhonism, tranlated by Sanford Etheridge, Wesleyan University press, 1964.
— Stich, From Folk Psychology to cognitive Science: The case Against Belief, Cambridge, Mass. MIT Press, 1983.
— Tarski A., "The semantic concept of Truth", Philosophy and Phenomenological Research, 1944.
— White A., The Nature of knolwedge, Rowman and Littlewood, New Jersey, 1928.
— Wittgenstein, Philosophical Investigations, translated by E. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1958.
— Woozley A. D., Theory of knowledge. An Introduction, Hutchinson, London, 1950.

ب ـ المراجع العربية

ابن سينا، أبو علي: الشفاء، الطبيعيات، ٦ ـ النفس، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، تحقيق الأب الدكتور جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥
ابن سينا، أبو علي: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نشر محيي الدين صبري الكردي، مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٣٨.

ابن سينا أبو علي : الإشارات والتنبيهات ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة .
ابن رشد ، أبو الوليد : تلخيص كتاب النفس ، نشر وتحقيق وتقديم د . أحمد فؤاد الأهواني ، الطبعة الأولى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠ .
الباقلاني ، أبو بكر محمد : التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، ضبطه وقدم له وعلق عليه محمود الخضيري ، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧ .
العراقي ، محمد عاطف : ثورة العقل في الفلسفة العربية ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٥ .
الغزالي ، أبو حامد : معيار العلم ، تحقيق د . سليمان دنيا ، دار المعارف القاهرة ١٩٦١ .
الغزالي أبو حامد : المنقذ من الضلال ، طبع علي أفندي محمود الحطاب ، الإسكندرية .
بدوي عبد الرحمن : موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤ .
دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريدة ، الطبعة الرابعة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٧ .
صبحي ، أحمد محمود : في علم الكلام ـ دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ، جزءان .
غلاب ، محمد : المعرفة عند مفكري الإسلام ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .
فخري ، ماجد : ابن رشد فيلسوف قرطبة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت .
قاسم ، محمود : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٤٩ .
مرحبا محمد عبد الرحمن : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، منشورات عويدات ، الطبعة الثالثة ، بيروت ١٩٨٣ .
نجاتي ، محمد عثمان : الإدراك الحسي عند ابن سينا ـ بحث في علم النفس عند العرب ـ الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦١ .

موضوعات الكتاب